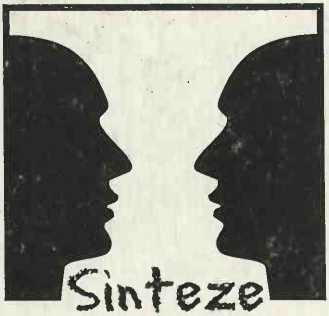
Genul – un măr al discordiei
Feminismul şi subversiunea identităţii

Sex, gen, dorinţă
Identitate, sex şi metafizica substanţei
Limbaj, putere şi strategiile substituirii
Prohibiţia, psihanaliza şi producerea
matricei heterosexuale
Freud şi melancolia genului
Complexitatea genului şi limitele identificării
Acte corporale subversive
Foucault, Herculine şi politica discontinuităţii sexuale
Dē la parodie la politică
Dezintegrare corporală şi sex fictiv
Genul: ruinele circulare ale
dezbaterilor contemporane

Judith Butler

CEU
II 341.067

EDITURA UNIVERS



BUNSIO CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 341.067

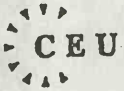
BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția SINTEZE

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta colecţiei: SORANA CONSTANTINESCU
Redactor: RADU GÂRMACEA
Redactor artistic: VASILE SOCOLIUC

Această ediţie a fost publicată cu sprijinul
Central European University Translation Project,
finanţat de Center for Publishing Development
din cadrul Open Society Institute – Budapesta,
precum şi al Fundaţiei pentru o Societate Deschisă România,
prin Fundaţia CONCEPT.



JUDITH BUTLER
Gender Trouble: feminism and the subversion of identity

Copyright © 1990 by Routledge, Chapman & Hall, Inc.
Romanian language edition published by arrangement with
Routledge, Inc.

Toate drepturile asupra acestei versiuni aparţin
Editurii UNIVERS
79349 Bucureşti, Piaţa Presei Libere nr. 1.

Judith Butler

237619

GENUL – UN MĂR AL DISCORDIEI

Feminismul şi subversiunea identităţii

Traducere de BOGDAN CIUBUC

Postfaţă de ANDREEA DECIU

024657
B.C.U. - IASI

editura univers
Bucureşti, 2000

ACU
BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-34-0703-8

29. IUN. 2001

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAȚĂ

Dezbaterile feministe contemporane pe marginea semnificațiilor genului sfîrşesc de fiecare dată într-un sentiment de frustrare (*trouble*), ca şi cum indeterminarea genului ar putea să ducă în cele din urmă la eşecul feminismului însuşi. Poate că această frustrare nu ar trebui să poarte o asemenea valență negativă. A crea probleme (*to make trouble*) însemna, în discursul care îmi guverna copilăria, ceva ce nu ar trebui niciodată să faci, tocmai pentru că astfel ele, problemele, s-ar abate *asupra ta* (*get in trouble*). Revolta şi pedepsirea ei păreau cuprinse în aceiaşi termeni, fapt care a dat naştere primelor mele observații critice asupra vicleniei ingenioase a puterii: legea dominantă te amenință şi chiar te sancționează, doar pentru a te feri de sancțiuni. Prin urmare, am ajuns la concluzia că disputa este inevitabilă, iar misiunea feminismului este tocmai aceea de a o stîrni şi de a se situa în acest context pe o poziție cît mai avantajoasă. Pe măsură ce trecea timpul, în cîmpul criticii apăreau alte ambiguități. Am descoperit că tulburarea (*trouble*) este uneori un eufemism pentru cine ştie ce problemă cu adevărat misterioasă, de obicei legată de presupusul inefabil al femininului. Am citit-o pe Beauvoir, care afirma că a fi femeie în contextul unei culturi masculine înseamnă a reprezenta, pentru bărbați, o sursă de mister şi de necunoscut, lucru ce părea să-şi afle confirmarea la Sartre, pentru care orice

dorință, presupusă, în mod discutabil, a fi heterosexuală și masculină, era definită ca *tulburare* (*trouble*). Pentru acest subiect masculin al dorinței, tulburarea devenea un scandal o dată cu intruziunea subită, cu acțiunea neprevăzută a unui „obiect" de sex feminin care, în mod inexplicabil, răspunde privirilor ce îi sînt adresate, le întoarce și contestă astfel spațiul și autoritatea poziției masculine. Dependența radicală a subiectului masculin de „Celălalt" feminin îi dezvăluie dintr-o dată caracterul iluzoriu al propriei autonomii. Această răsturnare dialectică specifică a relațiilor de putere nu îmi putea reține atenția, totuși – deși alții au căzut cu siguranță în capcană. Puterea părea a fi mai mult decît un schimb între subiecți sau o relație de inversiune constantă între un subiect și Celălalt; de fapt, se părea că ea intervine în producerea cadrului binar în care este conceput genul.

M-am întrebat ce configurație a puterii construiește atît subiectul și pe Celălalt – acea relație binară dintre „bărbați" și „femei" –, cît și stabilitatea internă a acestor termeni. Ce restricție funcționează aici? Termenii aceștia nu pun probleme decît în măsura în care nu se conformează unei matrice heterosexuale care conceptualizează genul și dorința? Ce se întîmplă cu subiectul și cu stabilitatea categoriilor genului atunci cînd regimul epistemic al heterosexualității, privită ca premisă generală, este demascat ca fiind ceea ce produce și reifică aceste pretinse categorii ontologice?

Însă cum poate fi pus sub semnul întrebării un regim epistemic/ontologic? Care este cea mai bună cale de a tulbura categoriile genului ce sprijină ierarhia de gen și heterosexualitatea normativă? Să ne gîndim la destinul „tulburărilor femeiești" (*„female trouble"*), acea configurare istorică a unei indispoziții femeiești nenumite, care nu reușește să mascheze ideea că faptul de a fi femeie este echivalent cu o indispoziție naturală. Pe cît de serioasă este problema medicalizării corpurilor femeilor, pe atît de rizibil este termenul amintit, iar a rîde de categoriile serioase este un demers indispensabil pentru feminism. Fără nici o îndoială, feminismul continuă să își revendice propriile formule de joc serios. *Female Trouble* este,

de asemenea, și titlul unui film de John Waters în care apare Divine, eroul/eroina din *Hairspray*, ale cărei/cărui roluri feminine sugerează implicit că genul este un fel de rol persistent care trece drept real. Interpretarea ei/lui destabilizează însești distincțiile dintre natural și artificial, profunzime și suprafață, interior și exterior prin care operează aproape întotdeauna discursul referitor la genuri. Travestiul (*drag*) reprezintă o imitare a genului, sau doar dramatizează gesturile semnificante prin care este instituit acesta din urmă? A fi de sex feminin (*being female*) reprezintă un „fapt natural" sau o performare culturală? Sau nu cumva „naturalitatea" este constituită prin acte performative, supuse rigorilor discursului, acte care produc trupul prin intermediul și în interiorul categoriilor sexului? Lăsînd la o parte cazul lui Divine, să observăm că practicile legate de gen din culturile lesbiene și gay tematizează adesea „naturalul" în contexte parodice care pun în relief construirea performativă a unui sex original și autentic! Ce alte categorii fondaționale ale identității – dualitatea sexului, genul și corpul – pot fi descrise ca produse, care creează ulterior efectul naturalului, originalului și inevitabilului?

Pentru a denunța categoriile fondaționale ale sexului, genului și dorinței ca efecte ale unei formațiuni specifice de putere este nevoie de un tip de abordare critică pe care Foucault, pornind de la Nietzsche, îl numește „genealogie". O critică genealogică refuză să caute originile genului, adevărul interior al dorinței femeiești (*female desire*), o identitate sexuală autentică sau genuină pe care represiunea a ținut-o în umbră; ea cercetează mai degrabă mizele politice ascunse ale desemnării drept *origine* și *cauză* a acelor categorii identitare care sînt, de fapt, *efecte* ale instituțiilor, practicilor, discursurilor cu origine multiplă și difuză. Obiectivul acestei analize este de a se centra pe – și de a de-centra – asemenea instituții definitorii: falogocentrismul și heterosexualitatea normativă.

Tocmai din cauză că adjectivul „femeiesc" („*female*") pare a nu mai trimite la o noțiune stabilă, sensul său este la fel de tulbure și de nefixat ca și cel al termenului „femeie" („*woman*"),

şi întrucît ambele îşi capătă semnificaţia tulbure ca termeni relaţionali, studiul de faţă are ca obiect genul şi analiza relaţională pe care el o sugerează. Mai mult, nu mai este limpede dacă teoria feministă ar trebui să încerce să rezolve mai întîi problemele identităţii primare, pentru ca apoi să se ocupe de obiectivele politice. Ar trebui să ne întrebăm în schimb ce posibilităţi politice se deschid în urma unei critici radicale a categoriilor identitare. Ce formulă politică nouă apare atunci cînd identitatea, ca bază comună, nu mai impune constrîngeri discursului asupra politicii feministe? Şi în ce măsură efortul de a delimita o identitate comună ca fundament al politicii feministe împiedică o analiză radicală a construcţiei politice şi a reglării identităţii înseşi?

Textul acestui studiu este împărţit în trei capitole care propun o genealogie critică a categoriilor genului în domenii discursive foarte diferite. Capitolul 1, „Subiecţi ai sexului/genului/dorinţei", reconsideră statutul „femeilor" ca subiect al feminismului, precum şi distincţia sex/gen. Falogocentrismul şi heterosexualitatea normativă sînt interpretate ca regimuri de putere/discurs dispunînd de modalităţi adesea divergente de a răspunde unor întrebări-cheie ale discursului referitor la gen: cum construieşte limbajul categoriile sexului? „Femininul" (*„the feminine"*) opune oare rezistenţă faţă de interpretare în cadrul limbajului? Limbajul poate fi considerat falogocentric (după cum se întreabă Luce Irigaray)? „Femininul" este oare singurul sex reprezentat într-un limbaj care confundă femeiescul cu sexualul (aşa cum susţine Monique Wittig)? Unde şi în ce mod converg heterosexualitatea normativă şi falogocentrismul? Unde se află punctele de ruptură dintre acestea? Cum produce limbajul construcţia fictivă a „sexului", care stă la baza acestor diverse regimuri de putere? În cadrul unui limbaj al heterosexualităţii înţelese ca premisă globală, ce tipuri de continuităţi se presupune că există între sex, gen şi dorinţă? Sînt oare aceşti termeni distincţi? Ce fel de practici culturale produc discontinuitate subversivă şi disonanţă între sex, gen şi dorinţă, punînd astfel sub semnul întrebării presupusele relaţii dintre acestea?

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Capitolul 2, „Interdicție, psihanaliză și producerea matricei heterosexuale", oferă cîteva analize selective ale modului în care structuralismul, psihanaliza și feminismul interpretează tabuul incestului ca mecanism de impunere a unor identități de gen coerente și distincte într-un cadru heterosexual. În anumite lucrări de psihanaliză problema homosexualității este asociată invariabil cu forme ale ininteligibilității culturale și, în cazul lesbianismului, cu desexualizarea corpului feminin. Pe de altă parte, utilizarea instrumentelor teoretice ale psihanalizei pentru interpretarea „identităților" de gen complexe este urmărită prin intermediul unei analize a identității, identificării și deghizării elaborate de Joan Riviere, precum și în alte lucrări de psihanaliză. O dată ce tabuul incestului devine un obiect al criticii ipotezei represive pe care o întreprinde Foucault în *Istoria sexualității*, se observă că respectiva structură politică sau juridică instituie heterosexualitatea normativă într-o economie sexuală masculină și autorizează, în același timp, o provocare critică la adresa acestei economii. Este cumva psihanaliza o abordare antifondaționalistă care afirmă un tip de complexitate sexuală ce dereglează codurile sexuale rigide și ierarhice, sau menține ea un set de presupuneri nemărturisite în legătură cu fundamentele identității, presupuneri care funcționează chiar în favoarea acestor ierarhii?

Ultimul capitol, „Acte corporale subversive", începe cu o interpretare critică a construcției corpului matern, așa cum este analizată aceasta de către Julia Kristeva, pentru a dezvălui normele implicite care guvernează, în opera ei, inteligibilitatea culturală a sexului și a sexualității. Deși pornesc de la Foucault pentru a o critica pe Kristeva, o examinare atentă a unora dintre scrierile lui dezvăluie o insensibilitate problematică față de diferența sexuală. Cu toate acestea, critica lui Foucault asupra categoriei sexului asigură o oarecare perspectivă asupra practicilor regulatoare ale unor ficțiuni medicale contemporane care își propun să desemneze un sex univoc. Teoria și literatura lui Monique Wittig propun o „dezintegrare" a corpurilor constituite cultural, sugerînd că însăși morfologia biologică este o consecință

a unei scheme conceptuale hegemonice. Secțiunea finală a acestui capitol, „Inscripții corporale, subversiuni performative", consideră granița și suprafața corpului drept constructe politice, în linia deschisă de lucrările lui Mary Douglas și Julia Kristeva. Ca strategie de denaturalizare și resemnificare a categoriilor corporale, descriu și propun un set de practici parodice bazate pe o teorie performativă a actelor de gen care bulversează categoriile corpului, sexului, genului și sexualității și dau ocazia resemnificării și proliferării lor subversive dincolo de cadrul binar.

S-ar părea că orice text are mai multe surse decît poate el să reconstruiască în propriii săi termeni. Este vorba de surse ce definesc și formează chiar limbajul textului în moduri care, pentru ca textul să fie înțeles, presupun o descompunere profundă a acestuia, desigur, fără garanția că ea ar ajunge vreodată la capăt. Deși am început această prefață povestind ceva din copilăria mea, trebuie spus că este vorba despre o narațiune ireductibilă la fapt. Scopul mai larg al acestei cărți este acela de a urmări modul în care povestirile avînd ca temă genul instituie și pun în circulație falsele denominații ale faptelor naturale. Este, evident, imposibil să reconstitui originile eseurilor de față și să localizezi diferitele momente care le-au generat. Textele au fost asamblate în așa fel încît să faciliteze o convergență politică a perspectivelor *gay* și lesbiene, a teoriei poststructuraliste și a feminismului. Mecanismul disciplinar predominant pe care îl angajează autorul-subiect al cărții este filosofia, deși ea apare rareori separată de alte discursuri. Acest studiu încearcă să afirme poziții situate la frontierele critice ale diferitelor discipline intelectuale. Este important nu să rămîi marginal, ci să participi la orice rețea de zone marginale generată de alte centre disciplinare; aceste rețele constituie împreună o dislocare multiplă a autorităților menționate. Complexitatea genului implică un set de discursuri interdisciplinare și postdisciplinare, pentru a rezista astfel, în mediul academic, domesticirii unor domenii cum ar fi studiile de gen (*gender studies*) sau studiile

feministe (*women studies*), precum și pentru a radicaliza ideea de critică feministă.

Scrierea acestei cărți a fost posibilă datorită unor forme de sprijin instituțional și individual. The American Council of Learned Societies mi-a acordat statutul de Recent Recipient of the Ph. D. Fellowship pe durata toamnei lui 1987, iar School of Social Science de la Institute for Advanced Study, din cadrul Universității Princeton, mi-a acordat o bursă, mi-a oferit găzduire și m-a introdus într-un mediu plin de provocări intelectuale, în decursul anului universitar 1987-1988. În verile anilor 1987 și 1988, bursa The George Washington University Faculty Research Grant m-a sprijinit de asemenea în cercetările mele. Joan W. Scott a fost un critic incisiv și neprețuit de-a lungul scrierii cărții. Angajarea ei în direcția unei regîndiri critice a premiselor politicii feministe a fost pentru mine o provocare și o sursă de inspirație. „Gender Seminar", născut la Institute for Advanced Study sub conducerea lui Joan Scott m-a ajutat să îmi clarific și să îmi dezvolt ideile grație diversității de gîndire semnificative și provocatoare a celor implicați. Prin urmare, le mulțumesc lui Lila Abu-Lughod, Yasmine Ergas, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller, Dorinne Kondo, Rayna Rapp, Carroll Smith-Rosenberg, Louise Tilly. Studenții mei de la seminarul „Gender, Identity, and Desire" („Gen, identitate și dorință"), ținut la Wesleyan University și la Yale în 1985 și, respectiv, în 1986, mi-au fost indispensabili, prin dorința lor de a-și imagina lumi alternative ale genului. Le mulțumesc de asemenea celor care mi-au trimis obiecțiile și criticile lor, de la Princeton Women's Studies Colloquium, de la Humanities Center al Universității Johns Hopkins, de la University of Notre Dame, University of Kansas, Amherst College și Yale University School of Medicine. Mulțumirile mele se îndreaptă și către Linda Singer, al cărei radicalism neclintit a fost prețios, Sandra Bartky, pentru munca ei și pentru cuvintele de încurajare venite la timp, Linda Nicholson, pentru sugestiile sale editoriale și critice, și Linda Anderson, pentru acutele ei intuiții politice. Le mulțumesc de asemenea următorilor prieteni, colegi și

persoane care mi-au format şi mi-au sprijinit opiniile: Eloise Moore Agger, Inés Azar, Peter Caws, Nancy F. Cott, Kathy Natanson, Lois Natanson, Maurice Natanson, Stacy Pies, Josh Shapiro, Margaret Soltan, Robert V. Stone, Richard Vann şi Eszti Votaw. Îi mulţumesc Sandrei Schmidt pentru extraordinara muncă pe care a depus-o pregătind manuscrisul pentru tipar şi lui Meg Gilbert pentru că a încurajat acest proiect şi multe altele cu răbdare, umor şi asistenţă editorială.

Ca şi mai înainte, îi mulţumesc lui Wendy Owen pentru imaginaţia ei debordantă, spiritul critic acut şi caracterul provocator al scrierilor sale.

1. SUBIECŢI AI SEXULUI/GENULUI/DORINŢEI

Nu ne naştem, ci devenim femei.
Simone de Beauvoir

Nu putem spune, în sens strict, că „femeile" există.
Julia Kristeva

Femeia nu este înzestrată cu sex.
Luce Irigaray

Instrumentalizarea sexualităţii [...] a fixat această concepţie asupra sexului.
Michel Foucault

Categoria sexului este categoria politică ce dă fundamentul heterosexual al societăţii.
Monique Wittig

i. „Femeile" ca subiect al feminismului

În cea mai mare parte a sa, teoria feministă a presupus că există o identitate reală, înţeleasă prin categoria femininului care nu numai că introduce interesele şi obiectivele feminismului în interiorul acestui tip de discurs, dar constituie, de asemenea, subiectul în virtutea căruia este urmărită reprezentarea politică. Însă *politică* şi *reprezentare* sînt termeni controversaţi. Pe de o parte, *reprezentarea* serveşte drept termen operativ în cadrul unui proces politic care caută să le confere femeilor, ca subiecţi politici, vizibilitate şi legitimitate; pe de alta, reprezentarea constituie funcţia normativă a unui limbaj despre care se presupune fie că dezvăluie, fie că deformează ceea ce este presupus ca fiind adevărat în legătură cu categoria feminităţii. Pentru teoria feministă, dezvoltarea unui limbaj care să reprezinte pe deplin sau în mod adecvat femeile a părut o condiţie necesară pentru a proteja vizibilitatea politică a acestora. Luînd în considerare condiţia culturală generală, în care viaţa femeilor fie era reprezentată distorsionat, fie nu era reprezentată deloc, importanţa acestui fapt părea evidentă.

Recent, această concepţie – majoritară – asupra relaţiei dintre teoria feministă şi politică a fost contestată din interiorul

discursului feminist. Însuşi subiectul noţiunii de „femei" nu mai este înţeles în termeni stabili sau anistorici. Au apărut multe lucrări care nu numai că pun sub semnul întrebării viabilitatea „subiectului" ca ultim candidat la reprezentare – sau, de fapt, la emancipare –, dar în care, la urma urmei, nu există nici măcar un consens în legătură cu ceea ce constituie sau ar trebui să constituie categoria feminităţii. Domeniile „reprezentării" politice şi lingvistice au fixat de la bun început criteriul prin care subiectul însuşi era constituit, cu rezultatul că reprezentarea este extinsă doar asupra a ceea ce poate fi recunoscut ca subiect. Cu alte cuvinte, trebuie mai întîi întrunite caracteristicile care conferă statutul de subiect şi abia după aceea reprezentarea poate fi extinsă.

Foucault subliniază faptul că sistemele juridice de putere *produc* subiecţii pe care apoi ajung să îi reprezinte.[1] Noţiunile juridice de putere par să regleze viaţa politică în termeni pur negativi – adică prin limitarea, interdicţia, reglementarea, controlul şi chiar „protejarea" indivizilor ţinînd de respectiva structură politică, prin operaţiuni de selecţie contingente şi reversibile. Dar subiecţii controlaţi de astfel de structuri sînt, prin însăşi dependenţa lor faţă de ele, formaţi, definiţi şi reproduşi în conformitate cu cerinţele acestora. Dacă analiza aceasta este corectă, atunci construcţia juridică a limbajului şi politicii care le reprezintă pe femei ca fiind „subiectul" feminismului este ea însăşi o formaţiune discursivă şi efectul unei versiuni, deja date, a politicii de reprezentare. Iar subiectul feminist se dovedeşte a fi constituit în mod discursiv chiar de către sistemul politic care ar trebui să îi uşureze emanciparea. Devine deci o problemă, din punct de vedere politic, dacă se poate arăta că sistemul în cauză produce subiecţi de gen diferit, plasaţi pe o axă a dominării, sau că produce exclusiv subiecţi presupuşi a fi de gen masculin. În astfel de cazuri, a apela în mod necritic la un astfel de sistem pentru a emancipa „femeile" înseamnă a te înfrînge cu propriile arme.

Problema „subiectului" este crucială pentru politică, şi în special pentru politica feminismului, deoarece subiecţii juridici

sînt invariabil produși prin anumite practici de excluziune care nu „se văd", o dată ce structura juridică a politicului a fost instituită. Cu alte cuvinte, construcția politică a subiectului se desfășoară cu anumite scopuri legitimante și excluzionare, iar aceste operațiuni politice sînt în mod efectiv mascate și naturalizate de o analiză politică ce consideră structurile juridice drept fundament al acestora. Puterea juridică „produce" inevitabil ceea ce pretinde că doar reprezintă; prin urmare, politica trebuie să se preocupe de această dublă funcție a puterii: cea juridică și cea productivă. De fapt, legea produce și apoi escamotează noțiunea de „subiect în fața legii" (*„a subject before the law"*)[2], pentru a invoca formațiunea discursivă amintită ca pe o premisă fondatoare naturalizată care urmează să îi legitimeze propria hegemonie ordonatoare. Nu este suficient să te întrebi cum ar putea fi reprezentate pe deplin femeile în politică și limbaj. Critica feministă ar trebui de asemenea să înțeleagă modul în care categoria „femininului", subiectul feminismului, este produsă și controlată de chiar structurile de putere prin care e căutată emanciparea.

De fapt, problema femeilor ca subiect al feminismului ridică posibilitatea inexistenței unui subiect care să stea „înaintea" legii, așteptîndu-și reprezentarea în sau de către aceasta. Poate că subiectul, ca și invocarea unui „înainte" (*„before"*) temporal, este construit de către lege ca fundament fictiv al propriei pretenții de legitimitate. Presupunerea, larg acceptată, a integrității ontologice a subiectului aflat în fața legii ar putea fi înțeleasă ca un reziduu contemporan al ipotezei stării naturale, acea narațiune fondatoare constitutivă structurilor juridice ale liberalismului clasic. Invocarea performativă a unui „înainte" anistoric devine premisa fondatoare ce garantează o ontologie presocială a unor persoane care consimt în mod liber să fie guvernate și, astfel, conferă legitimitate contractului social.

Pe lîngă ficțiunile fondaționaliste pe care se sprijină noțiunea de subiect, mai există totuși problema politică pe care feminismul o întîlnește în presupunerea că termenul *femei* denotă o identitate comună. Mai degrabă decît un semnificant stabil care instituie consensul acelora pe care pretinde că le descrie și reprezintă,

cuvîntul *femei*, chiar şi la plural, a devenit un termen buclucaş (*troublesome*), un spaţiu al disputelor, o sursă de anxietate. După cum sugerează titlul lui Denise Riley, *Am I That Name?* (*Sînt eu acel nume?*) este o întrebare provocată tocmai de multiplele posibilităţi de semnificare ale acestui nume.[3] Dacă „eşti" femeie, cu siguranţă nu eşti doar aceasta; termenul nu poate fi exhaustiv, şi nu pentru că o „persoană" generică transcende particularităţile specifice ale genului propriu, ci pentru că genul nu este întotdeauna constituit coerent sau uniform în diferite contexte istorice; el se intersectează cu alte moduri identitare constituite discursiv – rasiale, de clasă, etnice, sexuale sau regionale. Ca urmare, devine imposibil să separi „genul" de confluenţele politice şi culturale în care el este invariabil produs şi menţinut.

Ipoteza politică potrivit căreia trebuie să existe o temelie universală a feminismului, care să fie localizată într-o identitate ce se presupune că ar exista în toate culturile, însoţeşte adesea ideea că opresiunea femeilor are o singură formă, identificabilă în structura universală sau hegemonică a patriarhatului ori dominaţiei masculine. Ideea unui patriarhat universal a fost amplu criticată în ultimii ani pentru neputinţa de a da seamă de diversele manifestări ale opresiunii sexuale în contextele culturale concrete în care ea există. Acolo unde aceste contexte au fost investigate potrivit teoriilor amintite, scopul a fost acela de a găsi „exemple" sau „ilustrări" ale unui principiu universal, asumat de la bun început. Acest tip de teorie feministă a fost criticat datorită eforturilor lui de a coloniza şi de a-şi apropria culturi non-occidentale în sprijinul unor noţiuni ale oprimării proprii occidentalilor, dar şi deoarece el are, de asemenea, tendinţa de a construi o „Lume a Treia" sau chiar un „Orient" în care opresiunea este explicată cu subtilitate ca fiind simptomatică pentru un barbarism esenţial şi non-occidental. Impulsul feminismului de a-i furniza un statut universal patriarhatului, pentru a-şi întări forţa revendicării reprezentativităţii, a condus, uneori, pe scurtătura unei universalităţi categoriale sau fictive a structurii dominaţiei, considerată ca sursă a nefericitei experienţe comune a femeilor.

Cu toate că incriminarea patriarhatului universal nu se mai bucură de credibilitate, o concepție general împărtășită a „femeii", corolarul cadrului interpretativ deja abandonat, a fost mult mai rezistentă. Desigur, au avut loc multe dezbateri: au oare „femeile" un fond comun care preexistă opresiunii, sau aceasta este singurul lucru care le leagă? Există ceva specific în culturile feminine, independent de subordonarea lor față de culturile hegemonice, masculine? Specificitatea și integritatea practicilor culturale sau lingvistice ale femeilor sînt întotdeauna precizate în opoziție cu o formațiune culturală dominantă și, în consecință, în termenii acesteia? Există vreo zonă a „specificului feminin", care să fie atît distinctă de masculinul ca atare, cît și recognoscibilă în diferența sa printr-o presupusă universalitate a „femeii"? Dubletul masculin/feminin nu constituie cadrul exclusiv în care acea specificitate poate fi recunoscută, ci, „specificitatea" femininului e complet decontextualizată și separată, din punct de vedere analitic și politic, și de asocierile de clasă, rasă, etnicitate, precum și de alte axe de relații de putere care constituie „identitatea" și, în același timp, fac din ideea unei identități unice o denominație eronată[4].

Ipoteza mea este că presupusa universalitate și unitate a subiectului feminismului e subminată de constrîngerile discursului reprezentațional în care el funcționează. De fapt, insistența prematură asupra unui subiect stabil al feminismului, înțeles ca o categorie compactă de persoane, generează inevitabil refuzuri multiple de a accepta această categorie. Aceste domenii ale excluderii revelă consecințele coercitive și regulatoare ale respectivei construcții discursive, chiar și atunci cînd ea a fost elaborată în scopul emancipării. Fragmentarea feminismului însuși și opoziția paradoxală a „femeilor" pe care acesta susține că le reprezintă sugerează limitele necesare ale politicii identității. Ideea conform căreia feminismul poate căuta o reprezentare mai largă pentru un subiect pe care el însuși îl construiește are drept consecință ironică faptul că scopurile urmărite riscă să nu fie atinse, datorită refuzului de a lua în considerare forțele care îi constituie propriile pretenții de

reprezentare. Această problemă nu este rezolvată prin invocarea categoriei „femeii" doar în vederea unor obiective strategice, căci strategiile au întotdeauna sensuri ce depăşesc obiectivele pentru care au fost create. În acest caz, însăşi excluderea ar putea fi o astfel de semnificaţie neintenţionată, dar implicată în mod necesar. Conformîndu-se unei cerinţe a politicii reprezentaţionale – articularea unui subiect stabil –, feminismul devine astfel vulnerabil în faţa acuzaţiei de falsificare grosolană a reprezentării.

Evident, obiectivul politic nu este acela de a refuza politica reprezentaţională – ca şi cum am putea! Structurile juridice ale limbajului şi politicii constituie domeniul contemporan al puterii; prin urmare, nu există poziţii exterioare acestuia, ci doar o genealogie critică a propriilor lui practici legitimante. Ca atare, punctul de plecare al criticii este *prezentul istoric*, potrivit sintagmei lui Marx. Iar obiectivul este acela de a formula în interiorul acestui cadru deja constituit o critică a categoriilor de identitate pe care structurile juridice contemporane le generează, le naturalizează şi apoi le reifică.

În conjunctura actuală a politicilor culturale – o perioadă care s-ar putea numi „postfeminism" – s-a ivit ocazia de a reflecta dintr-o perspectivă feministă asupra obligaţiei de a construi un subiect al feminismului. În practica politică a feminismului pare să fie necesară o regîndire radicală a categoriilor ontologice ale identităţii, astfel încît să poată fi formulată o politică reprezentaţională care să îl aşeze pe alte baze. Pe de altă parte, este poate momentul de a fi lansată o critică radicală care să încerce să elibereze teoria feministă de obligaţia de a-şi elabora o bază singulară sau anistorică, în mod necesar contestată de către acele poziţii – asumînd identitatea sau antiidentitatea – care se văd excluse, la rîndul lor, în mod necesar. Oare practicile de excludere care pun la baza teoriei feministe conceptul de „femei" ca subiect subminează, în mod paradoxal, obiectivele ei legate de lărgirea „reprezentării"?[5]

Problema este probabil mult mai serioasă. Construcţia categoriei femeii ca subiect stabil şi coerent reprezintă cumva o ordonare şi o reificare inconştientă a relaţiilor de gen? O astfel

de reificare nu este oare exact contrară obiectivelor feministe? În ce măsură cîştigă categoria femeii stabilitate şi coerență doar în contextul matricei heterosexuale?[6] Dacă o noțiune stabilă de gen nu se mai dovedeşte a fi premisa fondatoare a politicii feministe, poate că este nevoie de o regîndire a acestei politici, pentru a contesta reificările genului şi identității, o regîndire care să considere construcția variabilă a identității drept o condiție preliminară (atît normativă, cît şi metodologică), dacă nu chiar drept obiectiv politic.

A urmări operațiunile politice care produc şi maschează ceea ce numim subiectul juridic al feminismului este sarcina *unei genealogii feministe* a categoriei femeii. În decursul acestei tentative de a pune în cauză „femeile" ca subiect al feminismului, invocarea neproblematică a categoriei respective s-ar putea dovedi că *blochează* accesul feminismului la statutul de politică de reprezentare. Are vreun sens să extinzi reprezentarea în favoarea unor subiecți construiți prin excluderea celor ce nu se conformează condițiilor normative nescrise ale statutului de subiect? Ce relații de dominare şi excludere sînt susținute în mod inconştient atunci cînd reprezentarea devine punctul nodal al politicii? Identitatea subiectului feminist nu ar trebui să constituie fundamentul politicii feministe, dacă formarea subiectului are loc într-un cîmp de putere escamotat cu consecvență prin afirmarea acestui fundament. Poate că, în mod paradoxal, se va dovedi că „reprezentarea" are sens pentru feminism doar atunci cînd subiectul noțiunii de „femei" nu este presupus a fi situat undeva anume.

ii. Ordinea normativă a sexului/genului/dorinței

Deşi unitatea neproblematică a „femeilor" este adesea invocată în sprijinul construirii unei solidarități identitare, în interiorul subiectului feminist se introduce o ruptură: distincția dintre sex şi gen. Elaborată cu intenția de a combate formularea biologicului ca destin ineluctabil, ea serveşte argumentului conform căruia, indiferent de cît de problematic pare suportul biologic al sexului,

genul este un construct cultural: de aici decurge faptul că genul nu este nici implicat de sex, nici la fel de – aparent – bine determinat. Astfel, unitatea subiectului este deja deschisă unei potențiale contestări din partea distincției, care permite considerarea genului ca o multiplă interpretare a sexului.[7]

Dacă genul înseamnă setul de semnificații culturale asumate de corpul sexuat, atunci nu se poate spune că el decurge direct din sex. Dusă pînă la limita sa logică, distincția sex/gen sugerează o discontinuitate radicală între corpurile sexuate și genurile construite cultural. Presupunînd, pentru moment, stabilitatea binarității sexuale, aceasta nu înseamnă că noțiunea de „bărbat" se va referi exclusiv la corpurile masculine sau că aceea de „femeie" le va desemna doar pe cele feminine. Mai mult, chiar dacă cele două sexe nu par să ridice probleme în ceea ce privește morfologia și constituția lor (o problemă asupra căreia vom reveni), nu există nici un motiv pentru a presupune că și genurile ar trebui să fie tot două la număr.[8] Ipoteza unui sistem binar al genurilor păstrează implicit credința într-o relație mimetică dintre gen și sex, în care primul îl reflectă pe al doilea sau este cumva limitat de acesta. Atunci cînd statutul de construct al genului este teoretizat ca fiind în mod radical independent de sex, genul însuși devine un artificiu de sine stătător, avînd drept consecință faptul că *bărbat* și *masculin* s-ar putea la fel de ușor referi și la un corp femeiesc precum *femeie* și *feminin* s-ar putea referi și la un corp bărbătesc.

Acest clivaj radical al genului ridică un alt set de întrebări. Ne putem referi la un sex sau la un gen „dat" fără să ne întrebăm mai întîi cum și prin ce mijloace sînt transmise sexul și/sau genul? Și, la urma urmei, ce este „sexul"? Este un dat natural, anatomic, cromozomial sau hormonal? Și cum trebuie să evalueze criticul feminist discursurile științifice care vor să stabilească astfel de „fapte"?[9] Are sexul o istorie?[10] Sau fiecare sex are o istorie/istorii diferită/diferite? Există o istorie a modului în care a fost instituită dualitatea sexului, o genealogie ce ar putea expune cele două opțiuni drept o construcție variabilă? Factualitatea așa-zis naturală a sexului este produsă de diverse

discursuri științifice aflate în serviciul altor interese politice și sociale? Dacă este contestat caracterul imuabil al sexului, poate că acest construct numit „sex" este doar un construct cultural, ca și genul; poate că sexul nu a fost niciodată altceva decît gen, și, în consecință, distincția dintre sex și gen devine pur și simplu irelevantă.[11]

Nu are nici un sens, atunci, să definim genul drept interpretarea culturală a sexului, dacă sexul însuși e o categorie a genului. Genul nu ar trebui să fie gîndit doar ca semnificație acordată unui sex deja dat (o concepție juridică); el trebuie, de asemenea, să desemneze chiar mecanismul de producere prin care sexele înseși sînt instituite. Prin urmare, genul nu este față de cultură ceea ce sexul e față de natură; el constituie, de asemenea, instrumentul discursiv/cultural prin care „natura sexuată" – sau „sexul natural" – este produsă și instituită ca „prediscursivă", anterioară culturii, o suprafață neutră din punct de vedere politic *asupra căreia* acționează cultura. Această construcție a „sexului" ca fapt natural va fi reluată în cadrul discuției despre structuralism și despre Lévi-Strauss din capitolul 2. Pînă aici, este deja limpede că o modalitate de a asigura stabilitatea internă și cadrul binar al sexului este transferul dualității sexului într-un domeniu prediscursiv. Producerea sexului *ca* dat prediscursiv ar trebui înțeleasă ca efect al mecanismului de construcție culturală desemnat de *gen*. În ce fel trebuie, deci, reformulat genul pentru a cuprinde relațiile de putere care generează efectul unui sex prediscursiv și, astfel, ascund tocmai operațiunile producției discursive?

iii. Genul: ruinele circulare ale dezbaterii contemporane

Există oare „un" gen pe care oamenii se presupune că îl *au* sau el e un atribut esențial în legătură cu care se poate spune despre o persoană că *este*, precum în întrebarea „*What gender are you?*" („De ce gen ești?"). Atunci cînd teoreticienii feminismului afirmă că genul este interpretarea culturală a sexului sau că genul este construit cultural, care este mecanismul sau maniera în care

se articulează construcția? Dacă genul este construit, poate el să fie construit în moduri diferite, sau caracterul său de artefact implică o anumită formă de determinism social, care blochează posibilitatea acțiunii și a transformării? Termenul „construcție" sugerează cumva că anumite legi generează diferențe de gen de-a lungul unor axe universale ale diferenței sexuale? Cum și unde are loc construcția genului? Ce putem înțelege dintr-o construcție ce nu își poate revendica un constructor uman care să preceadă acțiunea? În unele analize, ideea că genul este construit sugerează un anumit determinism al semnificațiilor de gen, atribuită unor corpuri diferențiate anatomic, determinism în care corpurile sînt considerate obiecte pasive ale unei legi culturale inexorabile. Atunci cînd „cultura" relevantă care „construiește" genul este înțeleasă în termenii unei astfel de legi – sau set de legi –, se pare că genul este la fel de fix și de determinat ca și în cazul postulării biologiei ca destin. Într-un astfel de caz, nu biologicul, ci cultura devine destin.

Pe de altă parte, Simone de Beauvoir sugerează, în *Al doilea sex*, că „nu ne naștem, ci devenim femei".[12] Pentru Beauvoir, genul este „construit", dar formularea ei implică un agent, un *cogito*, care preia cumva sau își însușește genul și care ar putea, în principiu, să îl aleagă. Este într-adevăr genul atît de variabil și de dependent de voință pe cît pare să indice Beauvoir? În cazul de față, putem oare să reducem „construcția" la o formă a opțiunii? Beauvoir spune clar că „devenim" femei, dar întotdeauna sub un impuls de natură culturală. Iar acesta este limpede că nu derivă din „sex". În analiza ei nu există nimic care să garanteze că „persoana" care devine femeie este cu necesitate de sex feminin. În cazul în care „corpul este o situație"[13], așa cum susține ea, nu există nici o trimitere la corp care să nu fi fost deja interpretată ca sumă de semnificații culturale; în consecință, sexul nu poate fi calificat drept un dat anatomic prediscursiv. Într-adevăr, sexul, prin definiție, se va dovedi a fi fost întotdeauna gen.[14]

Controversa asupra înțelesului cuvîntului *construcție* pare să fie sursa polarității filosofice tradiționale dintre liberul arbitru și

determinism. Ca urmare, am putea bănui că o comună restricție lingvistică a gîndirii creează și limitează termenii dezbaterii. În acești termeni, „corpul" apare ca un mediu pasiv în care sînt înscrise semnificațiile culturale, sau ca instrumentul prin care o voință apropriativă și interpretativă își determină o semnificație culturală. În ambele cazuri, corpul este figurat ca simplu *instrument* sau *medium* căruia îi este atribuit din exterior un set de semnificații culturale. Dar „corpul" este el însuși o construcție, asemenea miliardelor de „corpuri" care constituie domeniul subiecților definiți prin apartenența de gen. Nu se poate spune că ele au o existență semnificativă anterioară marcării lor prin gen; și atunci apare întrebarea: în ce măsură *ia naștere* corpul în și prin marca/mărcile de gen? Cum putem regîndi corpul în afara imaginii de instrument sau medium pasiv, în așteptarea forței unei voințe distinct imateriale care să-i dea viață?[15]

Alternativa potrivit căreia genul ori sexul este fix sau liber reprezintă o funcție a discursului ce, se va spune, încearcă să stabilească anumite limite ale analizei sau să protejeze anumite presupoziții de principiu ale umanismului, valabile pentru orice analiză a genului. Stereotipul incomprehensibilității, fie că este vorba de „sex", de „gen" sau chiar de sensul „construcției", furnizează un indiciu în legătură cu care anume opțiuni culturale pot sau nu să fie mobilizate printr-o analiză aprofundată. Limitele analizei discursive a genului presupun și anticipează posibilitățile configurărilor imaginabile sau realizabile ale genului în interiorul culturii. Aceasta nu înseamnă că toate posibilitățile amintite sînt deschise, ci doar că granițele analizei sugerează limitele unei experiențe condiționate discursiv. Limitele în cauză sînt întotdeauna fixate în termenii unui discurs cultural hegemonic despre structurile binare care apar ca limbaj al raționalității universale. Constrîngerea este, astfel, constitutivă pentru ceea ce limbajul ordonează ca domeniu imaginabil al genului.

Deși autorii din domeniul științelor sociale se referă la gen ca la un „factor" sau „dimensiune" a analizei, el este de asemenea pus în relație cu corpurile, ca „o marcă" a diferenței biologice,

lingvistice şi/sau culturale. În aceste ultime două cazuri, genul poate fi înţeles ca semnificaţie asumată de un corp (deja) diferenţiat sexual, dar chiar şi atunci semnificaţia respectivă există doar *în relaţie* cu o alta, opusă. Unii teoreticieni feminişti susţin că genul este „o relaţie" sau, mai exact, un set de relaţii, iar nu un atribut individual. Alţii, urmînd-o pe Beauvoir, răspund că doar genul feminin dispune de mărci proprii, că persoana universală şi genul masculin sînt indistincte, definind astfel femeile în termenii sexului şi descriindu-i pe bărbaţi ca întruchipări ale unei personeităţi (*personhood*) universale care transcende corpul fizic.

Complicînd încă şi mai mult discuţia, Luce Irigaray susţine că femeile reprezintă un paradox, dacă nu chiar o contradicţie, tocmai în ceea ce priveşte discursul identităţii. Femeile sînt „sexul" care nu este „unul". În cadrul unui limbaj insidios masculin, un limbaj „falogocentric", femeile constituie *ireprezentabilul*. Cu alte cuvinte, femeile reprezintă sexul care nu poate fi gîndit, o absenţă şi o opacitate lingvistică. Într-un limbaj care se sprijină pe semnificaţia univocă, sexul feminin constituie indesemnabilul şi ireductibilul. În acest sens, femeile sînt sexul care nu este „unul", singular, ci multiplu.[16] Opunîndu-se lui Beauvoir, pentru care femeile sînt desemnate ca alteritate, ca Celălalt, Irigaray susţine că atît subiectul, cît şi alteritatea sînt pilonii masculini ai unei economii semnificante închise şi falogocentrice, care îşi atinge scopul totalizant prin excluderea *in corpore* a femininului. Pentru Beauvoir, femeile reprezintă negativul bărbaţilor, absenţa faţă de care se diferenţiază identitatea masculină; pentru Irigaray, acea dialectică specifică constituie un sistem care exclude o economie semnificantă complet diferită. Femeile nu sînt doar fals reprezentate în schema sartriană a semnificantului-subiect şi a semnificatului-Celălalt; falsitatea modului de semnificare dezvăluie faptul că întreaga structură a reprezentării este inadecvată. În acest caz, sexul care nu este „unul" oferă un punct de plecare pentru o critică a reprezentării hegemonice occidentale, precum şi a metafizicii substanţei care structurează însăşi noţiunea de subiect.

Ce este metafizica substanţei şi în ce mod structurează ea gîndirea referitoare la categoriile sexului? În primul rînd, concepţiile

umaniste asupra subiectului tind să postuleze o persoană substanțială, purtătoare a unor diverse atribute esențiale sau nonesențiale. Un punct de vedere feminist-umanist ar putea concepe genul drept *atribut* al persoanei – caracterizată în mod esențial ca substanță (sau „miez") nediferențiată încă în funcție de gen, numită „persoană", denotînd o capacitate universală de a raționa, de a delibera moral și de a folosi limbajul articulat. Totuși, concepția universală asupra persoanei a fost eliminată ca punct de plecare pentru o teorie socială a genului de către acele perspective istorice și antropologice ce înțeleg prin gen o *relație* între subiecți socialmente constituiți, în contexte specificabile. Acest punct de vedere relațional sau contextual sugerează că ceea ce „este" persoana – și, de fapt, ceea ce „este" genul – se află întotdeauna în legătură cu relațiile construite prin care ea este determinată.[17] Ca fenomen variabil și contextual, genul nu denotă o ființă substanțială, ci un punct relativ de convergență între seturi de relații specifice din punct de vedere cultural și istoric.

Irigaray insistă, totuși, asupra faptului că „sexul" feminin este un loc al *absenței* lingvistice, imposibilitatea unei substanțe denotate gramatical; de aici derivă punctul de vedere care afirmă că substanța este o iluzie anistorică și fondațională a discursului masculin. Această absență nu este marcată ca atare în cadrul economiei semnificante masculine – o aserțiune care răstoarnă argumentul lui Beauvoir (și pe cel al lui Monique Wittig) potrivit căruia sexul feminin *este* marcat, spre deosebire de sexul masculin. Pentru Irigaray, sexul feminin nu este o „absență" sau un „Celălalt" care să definească în mod imanent și negativ subiectul în masculinitatea sa. Dimpotrivă, el eludează însuși cerințele reprezentării, căci nu este nici „Celălalt", nici „absența", acele categorii rămînînd legate de subiectul sartrian, imanent schemei falogocentrice. În consecință, pentru Irigaray femininul nu ar putea fi niciodată *marca unui subiect*, așa cum sugerează Beauvoir. Mai mult, femininul nu ar putea fi teoretizat în termenii unei *relații* determinate între masculin și feminin în orice discurs dat, căci discursul nu este aici o noțiune relevantă. Indiferent de varietatea lor, discursurile reprezintă tot atîtea modalități ale

limbajului falogocentric. Sexul feminin devine, astfel, *subiectul* care nu este singular. Relația dintre masculin și feminin nu poate fi reprezentată într-o economie semnificantă în care masculinul constituie cercul închis al semnificantului și al semnificatului. Într-un mod destul de paradoxal, Beauvoir prefigurase această imposibilitate în *Al doilea sex*, atunci cînd susținuse că bărbații nu pot cădea de acord în privința femeilor deoarece sînt în același timp judecători și parte implicată.[18]

Distincțiile dintre punctele de vedere expuse mai sus nu sînt deloc evidente; fiecare din ele problematizează localizarea și sensul „subiectului" și „genului" în contextul asimetriei de gen instituite social. Posibilitățile interpretative ale genului nu sînt în nici un fel epuizate de alternativele sugerate mai sus. Circularitatea problematică a unei cercetări feministe asupra genului este pusă în evidență de prezența punctelor de vedere care, pe de o parte, presupun că genul este o caracteristică secundară a persoanelor și de aceea a punctelor de vedere care, pe de altă parte, susțin că însăși noțiunea de persoană, localizată în limbaj sub forma „subiectului", este o prerogativă și o construcție masculină ce exclude posibilitatea structurală și semantică a genului feminin. Consecința unor asemenea dezacorduri nete în ceea ce privește conținutul genului (dacă într-adevăr *genul* este termenul esențial al disputei, ori dacă nu cumva construcția discursivă a *sexului* este mai importantă, sau poate *femeie* și *femei* și/sau *bărbați* și *bărbat*) instituie nevoia unei regîndiri radicale a categoriilor identității în contextul relațiilor de netă asimetrie de gen.

Pentru Beauvoir, în cadrul analiticii existențialiste a misoginiei, „subiectul" e întotdeauna deja masculin, asimilat universalului, diferențiindu-se de un „Celălalt" feminin în afara normelor universalizante ale personeității – inevitabil „specific", corporalizat, condamnat la imanență. Deși scrierile lui Beauvoir sînt adesea înțelese ca un apel în favoarea drepturilor femeilor, de fapt, pentru ca ele să devină subiecte existențiale și pentru a fi incluse, astfel, în termenii unei universalități abstracte, poziția ei implică de asemenea o critică fundamentală a însăși decorporalizării abstractului subiect epistemologic masculin.[19]

Acesta este abstract în măsura în care își dezvăluie corporalitatea marcată social și, mai apoi, o proiectează, demascată și alterată, pe sfera femininului, redenumind corpul ca femeiesc. Asocierea corporalității cu femeia se produce în relațiile magice de reciprocitate prin care sexul femeiesc se restrînge la propriul corp, iar corpul bărbătesc, complet dezvăluit, devine, paradoxal, instrumentul acorporal al unei libertăți aparent radicale. Analiza lui Beauvoir ridică implicit o întrebare: prin ce act de negație și dezvăluire ajunge masculinul să apară ca universalitate decorporalizată, iar femininul este construit ca o corporalitate demascată? Dialectica stăpîn-slugă, complet reformulată aici în termenii non-reciproci ai asimetriei de gen, prefigurează ceea ce Irigaray va descrie mai tîrziu drept economie semnificantă masculină, care include atît subiectul existențial, cît și alteritatea acestuia.

În opinia lui Beauvoir, trupul feminin ar trebui să fie simultan situare și instrument al libertății femeilor, nu o esență definitorie și limitativă.[20] Teoria corporalității ce stă la baza analizei lui Beauvoir este în mod evident limitată de reproducerea necritică a distincției carteziene dintre libertate și corp. În ciuda eforturilor mele anterioare de a susține contrariul, se pare că Beauvoir menține dualismul intelect/corp, chiar și atunci cînd propune o sinteză a celor doi termeni.[21] Păstrarea acestei distincții poate fi interpretată ca simptomatică tocmai pentru falogocentrism, pe care autoarea îl subestimează. În tradiția filosofică ce începe cu Platon și continuă cu Descartes, Husserl și Sartre, distincția ontologică dintre suflet (conștiință, intelect) și corp susține întotdeauna relații de subordonare și ierarhizare politică și psihică. Intelectul nu numai că subjugă trupul, dar uneori visează să-și părăsească întruparea cu totul. Asocierea culturală a minții cu masculinitatea și, respectiv, a corpului cu feminitatea este bine documentată în domeniile filosofiei și feminismului.[22] Prin urmare, orice reproducere necritică a distincției intelect/corp ar trebui regîndită din perspectiva ierarhizării implicite de gen pe care, în mod convențional, a produs-o, a menținut-o și a raționalizat-o.

La Beauvoir, construcția discursivă a „corpului" și separarea lui de „libertate" nu reușește să marcheze, pe axa genului,

distincția intelect/corp, care ar trebui să ilumineze persistența asimetriei de gen. Beauvoir afirmă că discursul masculin atribuie mărci specifice trupului femeiesc, în timp ce corpul masculin, reprezentînd universalul, rămîne nemarcat. Irigaray sugerează limpede că atît aceste mărci, cît și obiectul căruia ele i se aplică rămîn în perimetrul unui mod de semnificare masculin, în care corpul femeii este „șters", cum s-ar spune, din domeniul semnificabilului. În termeni posthegelieni, el este „anulat", dar nu și conservat. În lectura lui Irigaray, afirmația lui Beauvoir potrivit căreia femeia „înseamnă sex" este răsturnată; femeia nu este sexul prin care e desemnată, ci, mai degrabă, sexul masculin *encore* (și *en corps*)* deghizat ca alteritate. Pentru Irigaray, acel mod falogocentric de a semnifica sexul feminin reproduce la nesfîrșit fantasme ale propriei dorințe de autoamplificare. În locul unui gest lingvistic de autolimitare care să le permită femeilor alteritatea sau diferența, falogocentrismul oferă un nume pentru a eclipsa femininul și pentru a-i răpi locul.

iv. Teoretizînd binarul, unitarul și încercarea de a le depăși

Beauvoir și Irigaray diferă clar prin structurile fundamentale atribuite reproducerii asimetriei de gen; Beauvoir se referă la reciprocitatea eșuată a unei dialectici asimetrice, în timp ce Irigaray sugerează că dialectica însăși reprezintă elaborarea monologică a unei economii semnificante masculine. Deși Irigaray lărgește în mod evident acoperirea criticii feministe, expunînd structurile epistemologice, ontologice și logice ale economiei respective, forța analizei sale este subminată tocmai de tentativa sa globalizantă. Este oare posibil să identifici o economie masculină monologică și monolitică traversînd dispunerea contextelor istorice și culturale în care apare diferența sexuală? Eșecul de a recunoaște operațiunile culturale specifice ale opresiunii de gen nu este în sine un fel de imperialism epistemologic, care nu este ameliorat de simpla elaborare a diferențelor culturale ca

* Joc de cuvinte bazat pe omofonia, în limba franceză, dintre *encore* – încă – și *en corps* – în corp, întrupat (n. red.).

„exemple" ale unui falogocentrism identic? Efortul de a *include* „Alte" culturi ca amplificări nuanțate ale unui falogocentrism global constituie un act de apropriere ce riscă să repete gestul orgolios al falogocentrismului, colonizînd sub semnul identității diferențe care altfel ar putea pune în cauză respectivul concept totalizant.[23]

Critica feministă ar trebui să cerceteze pretențiile totalizante ale economiei semnificante masculine, rămînînd, totuşi, autocritică în ceea ce priveşte gesturile totalizante ale feminismului. Efortul de a identifica inamicul sub o singură formă constituie o răsturnare de discurs care imită în mod necritic strategia opresorului în loc de a oferi un set diferit de termeni. Faptul că tactica poate opera la fel de bine în contextele feministe ca şi în cele antifeministe arată că gestul colonizator nu este în primul rînd sau în mod ireductibil masculin. El poate opera şi în cadrul altor relații – rasiale, de clasă sau de subordonare sexuală, pentru a nu numi decît cîteva. Şi devine limpede, trecînd în revistă, cum am şi început să o facem, diversele forme de opresiune, că această strategie îşi asumă coexistența lor discretă, secvențială, de-a lungul unei axe orizontale care nu le descrie convergențele din cîmpul social. Un model vertical este la fel de insuficient; opresiunile nu pot fi ordonate sumar, legate prin cauzalități, distribuite în planuri ca „originale" şi „derivate".[24] De fapt, cîmpul puterii, parțial structurat de gestul imperial al aproprierii dialectice, depăşeşte şi acoperă axa diferenței sexuale, oferind un tablou al unor diferențiale intersectate care nu pot fi sumar ierarhizate nici în termenii falogocentrismului, nici în cei ai oricărui alt candidat la rolul de „condiție primară a opresiunii". Mai degrabă decît o tactică exclusivă a economiilor semnificante masculine, aproprierea şi eliminarea dialectică a Celuilalt este doar una din numeroasele tactici, desfăşurate în special, dar nu exclusiv, în serviciul domeniului masculin raționalizant şi acaparator.

Dezbaterile feministe contemporane asupra esențialismului ridică şi în alte moduri problema universalității identității femeii şi a opresiunii masculine. Pretențiile universaliste se sprijină pe o poziție epistemologică comună sau împărtăşită, înțeleasă ca o

conştiinţă articulată, ca structuri înrudite ale opresiunii ori ca structuri pretins transculturale ale feminităţii, maternităţii, sexualităţii şi/sau ale scriiturii feminine (*écriture féminine*). Discuţia care a deschis prezentul capitol a arătat că acest gest globalizant a stîrnit critici din partea femeilor ce susţin că denumirea categorială de „femei" este normativă, operează excluderi şi este invocată păstrîndu-se intacte dimensiunile nemarcate ale clasei şi ale privilegiului rasial. Cu alte cuvinte, insistenţa asupra coerenţei şi unităţii categoriei femeilor a opus un refuz multiplicităţii intersecţiilor dintre cultural, social şi politic în care sînt construite grupurile concrete ale „femeilor".

S-au făcut unele eforturi în direcţia formulării unor politici de coaliţie care să nu implice dintru început conţinutul denumirii de „femei". Acestea propun în schimb un set de întîlniri dialogice în care femei aflate în poziţii sociale diferite îşi articulează identităţi separate în cadrul unei coaliţii emergente. Cu siguranţă, valoarea politicii de coaliţie nu trebuie subestimată, dar forma însăşi a coaliţiei, a unei asamblări emergente şi imprevizibile de situaţii, nu poate fi prevăzută. În ciuda impulsului evident spre democratizare care motivează formarea coaliţiilor, teoreticienii lor se pot trezi, fără să-şi dea seama, în situatia de a guverna procesul, încercînd să afirme *dintru început* o formulă ideală pentru structurile coaliţiei, care să garanteze efectiv ca rezultat unitatea. Eforturile înrudite de a determina ce anume constituie o poziţie-subiect, ce este şi ce nu este forma reală a unui dialog şi, cel mai important, cînd a fost atinsă „unitatea" pot pune obstacole în calea dinamicii autonome şi autoreglate a coaliţiei.

Insistenţa, înainte de toate, asupra „unităţii" coaliţiei înţeleasă ca scop are drept premisă faptul că solidaritatea cu orice preţ este o condiţie preliminară a acţiunii politice. Dar ce fel de politică impune acest tip de negociere dintru început a unităţii? Poate că o coaliţie are nevoie să îşi recunoască propriile contradicţii şi să treacă la acţiune cu ele intacte. Poate că, de asemenea, înţelegerea dialogică implică şi acceptarea divergenţei, a rupturilor, fisurilor şi fragmentării ca parte a procesului, adesea complicat, al democratizării. Însăşi noţiunea de „dialog"

este precizată din punct de vedere cultural şi determinată istoric, iar în timp ce un vorbitor poate simţi că poartă cu adevărat un dialog, un altul ar putea fi sigur de contrariu. Relaţiile de putere care condiţionează şi limitează posibilităţile dialogice trebuie mai întîi să fie cercetate. Altfel, modelul de dialog adoptat riscă să recadă într-unul de tip liberal, care presupune că agenţii comunicării ocupă poziţii de putere egale şi vorbesc cu aceleaşi presupoziţii despre ceea ce constituie „acordul" şi „unitatea" şi că, într-adevăr, acestea sînt scopurile avute în vedere. Ar fi greşit să presupunem dinainte că există o categorie a „femeilor" care trebuie pur şi simplu întregită cu diverse componente de rasă, clasă, etnicitate şi sexualitate, pentru a deveni completă. Presupunerea incompletitudinii sale esenţiale îi îngăduie categoriei respective să servească drept teren, permanent disponibil, de dispută a unor semnificaţii. Incompletitudinea definiţiei categoriei ar putea atunci servi ca ideal normativ eliberat de forţă coercitivă.

Este necesară „unitatea" pentru o acţiune politică eficientă? Este oare insistenţa prematură asupra scopului unităţii tocmai cauza unei fragmentări din ce în ce mai pronunţate a rîndurilor? Anumite forme de fragmentare, o dată recunoscute, ar putea facilita acţiunea în coaliţie tocmai pentru că „unitatea" categoriei femeilor nu este nici presupusă, nici dorită. Construieşte oare „unitatea" o normă excluzionară a solidarităţii, la nivelul identităţii, care elimină posibilitatea unor acţiuni îndreptate împotriva graniţelor înseşi ale conceptelor identitare sau care încearcă să obţină, dimpotrivă, acest efect ca scop politic explicit? Fără presupoziţia sau obiectivul „unităţii", care este, în orice caz, întotdeauna instituit la nivel conceptual, unităţi provizorii ar putea lua naştere în contextul unor acţiuni concrete ce ar avea alte scopuri decît articularea identităţii. Fără a aştepta, cu sentimentul unei obligaţii, ca acţiunile feministe să fie instituite pe baza vreunei identităţi stabile, unificate şi consensuale, acţiunile în cauză ar putea fi declanşate mai repede şi ar fi considerate mai autentice de către unele „femei", pentru care conţinutul categoriei reprezintă o continuă dispută.

Această abordare antifondaționalistă a politicii coaliției nu presupune nici că „identitatea" este o premisă, nici că forma sau conținutul unui ansamblu coalițional pot fi cunoscute înaintea realizării sale efective. Deoarece articularea unei identități în termenii culturali disponibili instaurează o definiție care obturează de la bun început emergența unor noi concepte identitare în și prin acțiuni angajate politic, tactica fondaționalistă nu poate considera transformarea sau extinderea conceptelor identitare existente drept obiectiv normativ. În plus, atunci cînd identități sau structuri dialogice consensuale, prin intermediul cărora sînt comunicate identitățile deja instituite, nu mai constituie tema sau subiectul politicii, identitățile pot lua ființă și se pot dizolva în funcție de practicile concrete care le constituie. Anumite practici politice instituie identități pe un suport contingent, ca să-și atingă obiectivele avute în vedere. O politică a coaliției nu presupune nici o categorie extinsă a „femeilor", nici un sine multiplu în interior care să își ofere pe dată complexitatea.

Genul reprezintă o complexitate a cărei totalitate este permanent amînată; el nu este niciodată pe deplin ceea ce este în orice moment dat în timp. O coaliție deschisă, atunci, va afirma identități instituite și abandonate alternativ, în funcție de scopurile la îndemînă; va fi un ansamblu deschis care permite multiple convergențe și divergențe fără supunerea orbească față de un telos normativ al definiției închise.

v. Identitate, sex și metafizica substanței

Ce poate însemna atunci „identitatea"? Și ce fundamentează presupunerea că identitățile sînt nediferențiate, persistente în timp, unificate și înzestrate cu coerență internă? Și, încă mai important, cum sînt articulate aceste presupoziții în discursurile despre „identitatea de gen"? Ar fi greșit să credem că discutarea „identității" ar trebui să premeargă unei discuții despre identitatea de gen pentru simplul motiv că „persoanele" devin inteligibile doar atunci cînd poartă mărci de gen, în conformitate cu standardele recognoscibile ale inteligibilității genului. Discuțiile sociologice au încercat, prin convenție, să înțeleagă noțiunea de

persoană în termenii unui agent care pretinde prioritate ontologică față de variatele roluri și funcții prin care aceasta își asumă vizibilitatea și sensul social. În chiar discursul filosofic, noțiunea „persoanei" a fost elaborată analitic pe baza ipotezei că, indiferent de contextul social în care se „inserează" persoana, acest context rămîne cumva într-o relație exterioară cu structura definițională a personeității, fie aceasta conștiința, abilitatea de a folosi limbajul articulat sau deliberarea morală. Deși nu examinăm aici literatura de specialitate, una dintre premisele acestor cercetări face obiectul explorării și contestării critice. În timp ce problema a ceea ce constituie „identitatea personală" se centrează în filosofie aproape întotdeauna pe întrebarea referitoare la care anume trăsătură internă a persoanei instituie continuitatea sau identitatea de sine a persoanei în decursul timpului, întrebarea pe care o vom pune aici va fi: în ce măsură *practicile regulatoare* ale formării și diviziunii genului constituie identitatea, coerența internă a subiectului, statutul identității de sine a persoanei? În ce măsură este „identitatea" un ideal normativ mai degrabă decît o trăsătură descriptivă a experienței? Și cum guvernează practicile regulatoare (care guvernează de asemenea și genul) concepte identitare cultural inteligibile? Cu alte cuvinte, „coerența" și „continuitatea" „persoanei" nu sînt trăsături logice sau analitice ale personeității, ci mai degrabă norme de inteligibilitate instituite și conservate social. În măsura în care „identitatea" este asigurată prin conceptele stabilizatoare de sex, gen și sexualitate, noțiunea însăși a „persoanei" este pusă sub semnul întrebării de emergența în spațiul culturii a acelor ființe de gen „incoerent" sau „discontinuu", care par să fie persoane, dar nu se conformează normelor de gen ale inteligibilității culturale prin care sînt definite persoanele.

„Genurile „inteligibile" sînt cele care într-un anumit sens instituie și mențin relații de coerență și continuitate între sex, gen, practica sexuală și dorință". Cu alte cuvinte, spectrele discontinuității și incoerenței, imposibil de conceput în afara relației cu normele existente de continuitate și coerență, sînt produse și supuse interdicției în mod constant tocmai de către legile care încearcă să stabilească linii de legătură cauzale sau expresive între sexul biologic, genul constituit cultural și

„expresia" sau „efectul" ambelor în manifestarea dorinței prin intermediul practicii sexuale.

Ideea că ar putea exista un „adevăr" al sexului, cum îl numește ironic Foucault, este produsă prin practicile regulatoare ce generează identități coerente cu ajutorul matricei normelor coerente de gen. Heterosexualizarea dorinței necesită și instituie producerea de opoziții discrete și asimetrice între „feminin" și „masculin", unde acestea sînt înțelese ca atribute expresive ale lui „bărbat" și „femeie". Matricea culturală prin care identitatea de gen a devenit inteligibilă impune ca anumite tipuri de „identități" să nu poată „exista" – adică acelea în care genul nu derivă din sex și acelea în care practicile dorinței nu „decurg" nici din sex, nici din gen. „A decurge", în acest context, reprezintă o relație politică de consecuție instituită de legile culturale care stabilizează și reglementează aspectul și conținutul sexualității. Într-adevăr, tocmai pentru că anumite tipuri de „identități de gen" nu se conformează acelor norme de inteligibilitate culturală, ele apar, din interiorul domeniului respectiv, doar ca erori de evoluție sau imposibilități logice. Totuși, persistența și proliferarea lor furnizează criticii ocazii de a expune limitele și scopurile regulatoare ale respectivului domeniu de inteligibilitate și, astfel, de a deschide în chiar termenii acelei matrice de inteligibilitate alte matrice, rivale și subversive, ale dezordinii de gen.

Înainte de a lua în considerare astfel de practici dezorganizatoare este esențial să înțelegem „matricea inteligibilității". E oare singulară? În ce constă? Care este alianța specifică presupusă a exista între un sistem al heterosexualității normative și categoriile discursive care fixează conceptele identitare ale sexului? Dacă „identitatea" este un *efect* al practicilor discursive, în ce măsură este identitatea de gen, concepută ca relație între sex, gen, practică sexuală și dorință, efectul unei practici regulatoare care poate fi identificată drept heterosexualitate normativă? Ne va întoarce această explicație la o altă schemă totalizantă în care heterosexualitatea normativă ia pur și simplu locul falogocentrismului ca unică sursă a opresiunii de gen?

În spectrul feminismului francez și al teoriei poststructuraliste, se consideră că regimuri foarte diferite de putere produc conceptele identitare ale sexului. Să examinăm divergența dintre aceste puncte de vedere, precum cel al lui Luce Irigaray, care afirmă că există doar un singur sex, cel masculin, care se elaborează în și prin producerea unui „Celălalt" – și acela, de exemplu, al lui Foucault, care presupune că sexul, masculin sau feminin, este un produs al unei economii regulatoare și difuze a sexualității. Să examinăm de asemenea argumentul lui Monique Wittig, după care categoria sexului este, în condițiile heterosexualității normative, întotdeauna feminină (masculinul rămînînd nemarcat și, în consecință, sinonim cu „universalul"). Wittig concurează, oricît ar părea de paradoxal, cu Foucault atunci cînd consideră că sexul însuși va dispărea și se va *disipa* prin distrugerea și dislocarea hegemoniei heterosexuale.

Diversele modele explicative oferite aici sugerează felurile foarte diferite în care categoria sexului este înțeleasă, în funcție de modul de articulare a cîmpului puterii. Este oare posibil să păstrezi complexitatea acestor cîmpuri ale puterii și în același timp să le cercetezi capacitățile productive? Pe de o parte, teoria diferenței sexuale elaborată de Irigaray sugerează că femeile nu pot fi înțelese după modelul unui „subiect" în sistemele convenționale de reprezentare ale culturii occidentale, tocmai pentru că ele constituie fetișul reprezentării și, prin urmare, ireprezentabilul ca atare. Femeile nu pot niciodată „exista", în conformitate cu această ontologie a substanțelor, deoarece ele reprezintă relația de diferență, exclusul, prin care domeniul ontologic se delimitează. Femeile sînt de asemenea o „diferență" care nu poate fi înțeleasă ca simplă negație sau „Celălalt"-ul subiectului întotdeauna-deja-masculin. După cum am arătat mai sus, ele nu reprezintă nici subiectul, nici alteritatea acestuia, ci o diferență față de economia opoziției binare, ca însăși o deghizare a elaborării monologice a masculinului.

Ideea că sexul apare în limbajul hegemonic ca o *substanță*, ca, metafizic vorbind, ființa identică sieși, stă, totuși, în centrul tuturor acestor analize. Această aparență este obținută printr-o

acrobație performativă de limbaj și/sau discurs care ascunde faptul că „a fi" un sex sau un gen este în mod fundamental imposibil. Pentru Irigaray, gramatica nu poate fi niciodată un indice adevărat al relațiilor de gen, deoarece aceasta susține modelul substanțial al genului ca relație binară între doi termeni pozitivi și reprezentabili.[25] În opinia lui Irigaray, gramatica nominală a genului, care își asumă bărbații și femeile, ca și atributele lor – masculin și feminin –, este un exemplu de dublet care în realitate maschează discursul univoc și hegemonic al masculinului, adică falogocentrismul, reducînd femininul, ca loc al multiplicității subversive, la tăcere. Pentru Foucault, gramatica factuală a sexului impune o relație binară artificială între sexe, precum și o coerență internă artificială în interiorul fiecărui termen al cuplului. Regularizarea binară a sexualității suprimă multiplicitatea subversivă a unei sexualități care destramă hegemoniile heterosexuale, reproductive și medico-juridice.

În ceea ce o privește pe Wittig, restricția impusă de sistemul binar asupra sexului servește scopurile reproductive ale unui sistem al heterosexualității normative; în unele situații, ea afirmă că răsturnarea heterosexualității normative va inaugura un adevărat umanism al „persoanei" eliberate de lanțurile sexului. În alte contexte, autoarea sugerează că efervescența și difuzia unei economii erotice non-falocentrice va anihila iluziile sexului, ale genului și identității. În alte momente, se pare că „lesbianul" apare ca un al treilea sex care promite să depășească restricția celor două sexe impusă de sistemul heterosexualității normative. Apărînd „subiectul cognitiv", Wittig pare să nu se angajeze într-o dispută metafizică cu modurile hegemonice de semnificare sau reprezentare; de fapt, subiectul, cu atributul său de autodeterminare, apare ca reabilitarea agentului opțiunii existențiale, sub denumirea de „lesbian": „apariția subiecților individuali presupune mai întîi distrugerea categoriilor sexului [...]. «Lesbianul» este singurul concept aflat dincolo de categoriile sexului pe care îl cunosc".[26] Ea nu critică „subiectul" ca invariabil masculin după regulile unui Simbolic inevitabil patriarhal, ci propune în locul său echivalentul unui subiect lesbian ca utilizator al limbajului.[27]

Identificarea femeilor cu „sexul", atît pentru Beauvoir, cît și pentru Wittig, reprezintă o combinare a categoriei femininului cu trăsăturile pretins sexualizate ale corpului lor și, prin urmare, un refuz de a le acorda femeilor libertatea și autonomia de care se bucură bărbații. Astfel, distrugerea categoriei sexului ar însemna distrugerea unui *atribut*, sexul, care, printr-o sinecdocă misogină, a luat locul persoanei, *cogito* autodeterminat. Cu alte cuvinte, doar bărbații sînt „persoane", și nu există un alt gen decît cel feminin:

> Genul este indicele lingvistic al opoziției dintre sexe. Este folosit aici la singular deoarece nu există cu adevărat două genuri. Există numai unul: femininul, „masculinul" nefiind propriu-zis un gen. Căci masculinul nu e masculinul, ci generalul.[28]

Ca urmare, Wittig cere distrugerea „sexului", astfel încît femeile să își poată asuma statutul de subiect universal. Pe calea spre această distrugere, femeile trebuie să își asume un punct de vedere în același timp particular și universal.[29] Ca subiect care poate realiza universalitatea concretă prin libertate, „lesbianul" pe care îl propune Wittig nu face decît să confirme, mai degrabă decît să conteste, presiunea normativă a idealurilor umaniste fondate pe metafizica substanței. În această privință, Wittig se desparte de Irigaray, nu doar în termenii opoziției – de acum familiare – dintre esențialism și materialism,[30] ci și în ceea ce privește aderența la o metafizică a substanței care confirmă modelul normativ al umanismului drept cadru generic al feminismului. Acolo unde Wittig pare să subscrie la un proiect radical al emancipării lesbiene și să consolideze o distincție între „lesbian" și „femeie", ea o face prin apărarea unei „persoane" pregenerice, caracterizate ca întruchipare a libertății. Această mișcare nu numai că validează statutul presocial al libertății umane, dar susține și acea metafizică a substanței responsabilă de producerea și naturalizarea însești categoriei sexului.

Metafizica substanței este o expresie asociată, în critica actuală a discursului filosofic, cu opera lui Nietzsche. Într-un comentariu

dedicat acesteia, Michel Haar susține că o serie de ontologii filosofice au căzut în capcana iluziilor „Ființei" și „Substanței", menținute de credința că formularea gramaticală a subiectului și a predicatului reflectă realitatea ontologică anterioară a substanței și a atributului. Aceste constructe, argumentează Haar, constituie modalitatea filosofică artificială prin care sînt instituite simplitatea, ordinea și identitatea. Totuși, ele nu revelă sau reprezintă în nici un fel o adevărată ordine a lucrurilor. Din punctul nostru de vedere, această critică nietzscheană devine instructivă atunci cînd este aplicată categoriilor psihologice care guvernează o mare parte a gîndirii teoretice și profane legate de identitatea de gen. Potrivit lui Haar, critica metafizicii substanței implică o critică a însești noțiunii de persoană psihologică echivalentă cu un obiect substanțial:

> Distrugerea logicii cu ajutorul propriei sale genealogii aduce cu sine, de asemenea, sfîrșitul categoriilor psihologice fondate pe această logică. Toate categoriile psihologice (eul, individul, persoana) derivă din iluzia identității de substanțe. Însă această iluzie, în ultimă instanță, trimite către o superstiție care înșală nu numai simțul comun, ci și pe filosofi – anume credința în limbaj și, mai exact, în adevărul categoriilor gramaticale. Gramatica (structura subiect-predicat) i-a inspirat lui Descartes certitudinea că „eu" este subiectul lui „gîndesc", în timp ce mai degrabă gîndurile sînt cele care vin spre „mine": pînă la urmă, credința în gramatică face ca pur și simplu voința să fie „cauza" gîndurilor. Subiectul, sinele, individul sînt tot atîtea concepte false, de vreme ce transformă în substanțe unități fictive avînd de la bun început doar o realitate lingvistică.[31]

Wittig oferă o critică alternativă, arătînd că persoanele nu pot fi semnificate în limbaj fără marca genului. Ea lansează o analiză politică a gramaticii genului în limba franceză. În opinia ei, genul nu desemnează pur și simplu persoanele – cum s-ar spune, nu le „califică" –, ci constituie o epistemă conceptuală prin care dualitatea genului este investită cu universalitate. Deși

în franceză toate tipurile de substantive nonpersonale dispun de gen, Wittig susține că analiza ei ar putea fi aplicată și limbii engleze. La începutul eseului său *The Mark of Gender* (1984), ea scrie:

> Marca de gen, potrivit specialiștilor în gramatică, se referă la substantive. Aceștia vorbesc despre ea în termenii funcției. Dacă îi examinează semnificația, pot glumi pe seama ei, numind genul „sex fictiv". [...] În ceea ce privește categoriile persoanei, amîndouă limbile [engleza și franceza] includ genul în aceeași măsură. Amîndouă deschid drumul unui concept ontologic primitiv care instituie în limbaj o diviziune a ființelor în sexe [...]. În calitatea sa de concept ontologic ce se referă la natura Ființei, alături de o întreagă nebuloasă de alte concepte primitive aparținînd aceleiași linii de gîndire, genul pare să țină în primul rînd de filosofie.[32]

„A ține de filosofie" înseamnă, pentru Wittig, a aparține „acelui corpus de concepte de la sine înțelese, fără de care filosofii cred că nu pot dezvolta raționamente și care, pentru ei, trec drept evidente, căci există înaintea oricărei reflecții, a oricărei ordini sociale, în natură".[33] Opinia lui Wittig se bazează pe acel discurs popular despre identitatea de gen care, în mod necritic, folosește formele gramaticale ale „ființei" pentru descrierea genului și a „sexualităților". „A afirma cu certitudine că „ești" femeie și „ești" heterosexuală ar reprezenta un fapt simptomatic pentru acea metafizică a substanțialității genului. Atît în cazul „femeilor", cît și în cel al „bărbaților", afirmația respectivă tinde să subordoneze noțiunea de gen celei de identitate, ducînd la concluzia că o persoană *este* de un anumit gen și este astfel în virtutea sexului lui sau ei, a conștiinței psihice a sinelui și a variatelor expresii ale acestuia, cea mai evidentă fiind aceea a dorinței sexuale. Într-un astfel de context prefeminist, genul, confundat cu naivitate (mai degrabă decît în mod critic) cu sexul, servește drept principiu unificator al sinelui întrupat și își menține unitatea asupra și împotriva unui „sex opus", a cărui

structură se presupune că păstrează o coerență internă paralelă – însă opozițională – între sex, gen și dorință. Enunțul „mă simt femeie", pronunțat de o femeie, sau „mă simt bărbat", de către un bărbat implică faptul că în nici unul din cazuri afirmația nu este redundantă și lipsită de sens. Cu toate că s-ar părea că *a fi* o structură anatomică dată nu este o chestiune problematică (deși vom analiza mai jos dificultățile care apar și aici), experiența unei identități culturale sau dispoziții psihice marcate prin gen este considerată ca o împlinire. Astfel, „mă simt femeie" sună adevărat doar în măsura în care este asumată și invocarea unui Celălalt, cu rol definitoriu, precum în cîntecul Arethei Franklin: „Mă faci să mă simt o femeie adevărată".[34] Această împlinire presupune o diferențiere față de celălalt gen. În concluzie, aparții unui gen în măsura în care nu aparții celuilalt, o formulare care presupune și instituie îngrădirea genului în limitele polarității amintite.

„Genul poate denota o *unitate* a experienței, a sexului, genului și dorinței doar atunci cînd genul poate fi înțeles, într-un anumit sens, ca implicație necesară a sexului – unde genul reprezintă o desemnare psihică și/sau culturală a sinelui – și a dorinței – acolo unde aceasta este heterosexuală și, în consecință, se diferențiază printr-o relație opozițională față de celălalt gen, asupra căruia ea se exercită. Unitatea sau coerența internă a genurilor, cel masculin și cel feminin, atrage după sine, prin urmare, o heterosexualitate în același timp stabilă și opozițională. Această heterosexualitate instituțională produce și pretinde univocitatea fiecăruia dintre cei doi termeni care constituie limita posibilităților genului într-un sistem al genurilor opozițional și binar. Această înțelegere a genului presupune nu doar o relație cauzală între sex, gen și dorință, ci sugerează, de asemenea, că dorința reflectă sau exprimă genul și, invers, că genul reflectă sau exprimă dorința. Unitatea metafizică a celor trei poate fi, ipotetic, pe deplin exprimată și cunoscută în dorința diferențiatoare pentru un gen opus – adică în forma heterosexualității opoziționale. Fie ca paradigmă naturalistă care stabilește o continuitate cauzală între sex, gen și dorință, fie ca paradigmă autentic-expresivă în care se consideră că adevăratul

sine e revelat, simultan sau succesiv, prin cei trei termeni, aici este presupus, reificat și raționalizat „vechiul vis al simetriei", cum l-a numit Irigaray.

Această schiță sumară a genului ne oferă un indiciu pentru înțelegerea rațiunilor politice din spatele viziunii substanțializatoare asupra acestuia. Instituirea unei heterosexualități naturalizate și normative necesită și reglementează genul ca relație binară în care termenul masculin se diferențiază de cel feminin prin practicile dorinței heterosexuale. Actul de diferențiere a celor două momente opoziționale ale cuplului are ca rezultat consolidarea fiecăruia și coerența internă a fiecărui termen – sex, gen și dorință.

Înlocuirea strategică a relației binare și a metafizicii substanței de care ea depinde presupune că, în mod similar, categoriile de masculin și feminin, bărbat și femeie sînt produse într-un cadru dual. Implicit, Foucault subscrie și el unei astfel de explicații. În capitolul final al primului volum din *Istoria sexualității* și în scurta, dar semnificativa sa introducere la *Herculine Barbin. Jurnalele recent descoperite ale unui hermafrodit din secolul al XIX-lea*,[35] Foucault sugerează că, fiind anterioară oricărei categorizări a diferențierii sexuale, însăși categoria sexului e construită prin intermediul condiției *sexualității*, particularizate în diverse contexte istorice. Producerea tactică a categorizării duale și discrete a sexului ascunde obiectivele strategice ale însuși mecanismului de producere, postulînd „sexul" drept „cauză" a experienței, comportamentului și dorinței sexuale. Abordarea genealogică a lui Foucault expune această „cauză" aparentă ca pe un „efect", produsul unui regim dat al sexualității care încearcă să reglementeze experiența sexuală instaurînd categoriile discrete ale sexului ca funcții cauzale și fondatoare în cadrul oricărei analize a sexualității.

Introducerea lui Foucault la jurnalele hermafroditului Herculine Barbin avansează ideea conform căreia critica genealogică a acestor categorii reificate ale sexului este consecința involuntară a practicilor sexuale care nu pot fi descrise de către discursul medico-legal al heterosexualității naturalizate. Herculine nu reprezintă o „identitate", ci imposibilitatea sexuală a unei

identități. Deși elementele anatomice masculine și feminine sînt distribuite împreună în și pe corpul lui Herculine, nu aceasta este sursa reală a scandalului. Convențiile lingvistice care produc identități de gen inteligibile își descoperă limitele în cazul lui Herculine tocmai pentru că el/ea întruchipează convergența și dezorganizarea regulilor care guvernează sexul/genul/dorința. Herculine desfășoară și redistribuie termenii unui sistem binar, dar tocmai această redistribuire îi distruge și face ca ei să prolifereze în afara sistemului. În opinia lui Foucault, așa cum se prezintă, Herculine nu se încadrează în dualitatea genului; deconcertanta convergență a heterosexualității și a homosexualității în persoana lui/ei este doar ocazionată, dar niciodată provocată de discontinuitatea anatomică. Aproprierea personajului de către Foucault este suspectă,[36] dar analiza sa îl conduce la interesanta opinie potrivit căreia eterogenitatea sexuală (sechestrată, paradoxal, de o „hetero"-sexualitate naturalizată) are drept consecință o critică a metafizicii substanței care subîntinde categoriile identitare ale sexului. Foucault își imaginează experiența lui Herculine ca „o lume de plăceri în care zîmbetele există în absența pisicii".[37] Zîmbetele, fericirile, plăcerile și dorințele sînt figurate aici ca niște calități fără vreo substanță anistorică la care să adere. Ca atribute de sine stătătoare, ele sugerează posibilitatea unei experiențe a genului care să nu poată fi cuprinsă de gramatica substanțializatoare și ierarhizantă a substantivelor (*res extensa*) și a adjectivelor (atribute, esențiale și accidentale). Schița de interpretare a lui Foucault propune o ontologie a atributelor accidentale care expune postularea identității drept principiu limitat, prin cultură, al ordinii și ierarhiei – o ficțiune regulatoare.

Dacă este posibil să se vorbească despre un „bărbat" folosindu-se un atribut masculin înțeles ca o trăsătură fericită, însă accidentală, a celui în cauză, atunci este la fel de posibil să se vorbească despre un „bărbat" utilizîndu-se un atribut feminin, oricare ar fi acesta, și să se mențină totuși integritatea genului. Dar o dată ce ne dispensăm de prioritatea lui „bărbat" și „femeie" ca substanțe anistorice, nu mai este posibil să subordonăm trăsături de gen disonante ca tot atîtea caracteristici accidentale

și secundare ale unei ontologii a genului fundamental intacte. Dacă ideea unei substanțe anistorice este o construcție fictivă produsă prin ordonarea normativă a atributelor în secvențe coerente ale genului, atunci s-ar părea că acesta, ca substanță – viabilitatea lui bărbat și femeie, ca substantive –, este pus sub semnul întrebării de jocul disonant al atributelor care refuză să se conformeze unor modele de inteligibilitate cauzale sau secvențiale.

Aparența unei substanțe anistorice sau a unei identități de gen, la care psihiatrul Robert Stoller se referă ca la un „miez al genului"[38] este astfel produsă de regularizarea atributelor de-a lungul unor linii de coerență determinate cultural. Ca urmare, denunțarea acestei produceri fictive este condiționată de jocul dereglat al atributelor care se opun asimilării în cadrul prefabricat de substantive primare și adjective subordonate. Desigur, este întotdeauna posibil să susții că adjectivele disonante acționează retroactiv, redefinind identitățile substanțiale pe care se presupune că le califică și, în consecință, lărgind categoriile substanțiale ale genului pentru a include posibilități mai înainte excluse. Dar dacă aceste substanțe nu sînt altceva decît coerențele create accidental prin regularizarea atributelor, s-ar părea că însăși ontologia substanțelor este nu doar un efect artificial, ci ceva de-a dreptul superfluu.

În acest sens, *gen* nu este un substantiv, dar nu este nici un set de atribute de sine stătător, căci am văzut că efectul său de substanțialitate este produs pe cale performativă și este constrîns de practicile regulatoare ale coerenței. Prin urmare, în discursul metafizicii substanței pe care l-am moștenit, el se dovedește a fi performativ – constituind identitatea pe care este destinat să o reprezinte. În acest sens, genul este întotdeauna o înfăptuire, care nu aparține însă unui subiect ce ar putea fi considerat ca preexistînd faptei. Provocarea de a-i regîndi categoriile în afara metafizicii substanței va trebui să țină seama de afirmația lui Nietzsche din *Despre genealogia moralei*, potrivit căreia „nu există nici o «ființă» înapoia înfăptuirilor, voinței, devenirii; «făptuitorul» este doar o ficțiune adăugată faptei – fapta este totul".[39] Într-o formulare pe care Nietzsche însuși n-ar fi anticipat-o sau susținut-o,

am putea spune, cu titlu de corolar: nu există nici o identitate de gen în spatele expresiilor acestuia; această identitate este constituită performativ chiar de „expresiile" presupuse a fi rezultatele sale.

vi. Limbaj, putere şi strategii ale substituirii

O mare parte a teoriei şi literaturii feministe a presupus cu toate acestea că există un „făptuitor" în spatele faptei. Fără un agent, se spune, nu poate exista punere în fapt şi deci nici potenţialul de a iniţia o transformare a relaţiilor de dominare din societate. Teoria feministă radicală a lui Wittig ocupă o poziţie ambiguă în continuum-ul teoriilor referitoare la problema subiectului. Pe de o parte, Wittig pare să conteste metafizica substanţei, dar, pe de alta, ea păstrează, ca situare metafizică a punerii în fapt, subiectul uman, individul. În timp ce umanismul autoarei presupune în mod evident că există un făptuitor în spatele faptei, teoria ei plasează totuşi construcţia performativă a genului în interiorul practicilor materiale ale culturii, contestînd natura temporală a acelor explicaţii care ar confunda „cauza" cu „rezultatul". Într-un paragraf care sugerează un spaţiu intertextual ce o leagă pe Wittig de Foucault (şi care revelă urmele noţiunii marxiste de reificare în teoriile amîndurora), ea scrie:

> O abordare feministă materialistă arată că ceea ce considerăm drept cauză sau origine a opresiunii este de fapt doar *marca* impusă de către opresor: „mitul femeii", plus efectele şi manifestările sale materiale în trupurile şi conştiinţele apropriate ale femeilor. Astfel, această *marcă* nu preexistă opresiunii; [...] sexul este înţeles ca un „dat imediat", un „dat sensibil", „trăsături fizice", aparţinînd unei ordini naturale. Însă ceea ce credem a fi o percepţie directă şi fizică este doar o construcţie sofisticată şi mitică, o „formaţiune imaginară".[40]

Deoarece această producere a „naturii" funcţionează în acord cu dictatele heterosexualităţii normative, emergenţa dorinţei

homosexuale, în opinia ei, transcende categoriile sexului: „Dacă dorința s-ar putea elibera, aceasta nu ar avea nimic de-a face cu distincția preliminară în funcție de sex."[41]

Wittig se referă la „sex" ca la o marcă aplicată de o heterosexualitate instituționalizată, o marcă ce poate fi ștearsă sau estompată prin practici care contestă efectiv această instituție. Opinia ei, desigur, diferă radical de cea a lui Irigaray. Aceasta înțelege „marca" genului ca parte a economiei semnificante hegemonice a masculinului, care operează prin intermediul mecanismelor autogeneratoare ale oglindirii, care au delimitat în mod virtual cîmpul ontologiei în tradiția filosofică occidentală. Pentru Wittig, limbajul este un instrument sau o unealtă deloc misogină în structură, ci doar în utilizările sale.[42] La Irigaray, posibilitatea unui alt limbaj sau a unei alte economii semnificante este singura șansă de a scăpa de „marca" genului, care, pentru femei, nu reprezintă altceva decît ștergerea falogocentrică a sexului feminin. În vreme ce Irigaray încearcă să denunțe relația aparent „binară" dintre sexe ca o înșelătorie masculină ce exclude cu totul femininul, Wittig susține că astfel de poziții consolidează încă o dată dubletul masculin-feminin și repun în circulație o concepție mitică asupra femininului. Referindu-se în mod clar la critica mitului feminității pe care o întreprinde Simone de Beauvoir în *Al doilea sex*, Wittig afirmă că „nu există o «scriitură feminină»".[43]

În mod evident, Wittig nu contestă forța limbajului de a subordona și de a exclude femeile. Ca „materialistă", totuși, ea consideră că limbajul este „o altă ordine a materialității"[44], o instituție care poate fi radical transformată. Limbajul face parte dintre practicile și instituțiile concrete și contingente reproduse de alegerile fiecărui individ și care, prin urmare, sînt slăbite de acțiunile colective. Ficțiunea lingvistică a „sexului", argumentează ea, este o categorie produsă și pusă în circulație de sistemul heterosexualității normative, în efortul de a restrînge producerea identităților de-a lungul axei dorinței heterosexuale. În anumite scrieri ale sale, atît heterosexualitatea masculină, cît și cea feminină, ca de altfel și alte situări independente de contractul

heterosexual, oferă fie ocazia răsturnării, fie pe cea a proliferării categoriei sexului. Totuşi, în *The Lesbian Body* (*Corpul lesbian*), ca şi în alte părţi, Wittig pare să refuze sexualitatea organizată genital *per se* şi să exprime nevoia unei economii alternative a plăcerii; ambele demersuri ar contesta construcţia subiectivităţii feminine marcate de funcţia reproductivă, presupusă a fi distinctivă, a femeilor.[45] Proliferarea plăcerii în afara economiei reproductive sugerează aici o formă specific feminină de erotism difuz, înţeles drept un contraatac strategic la adresa construcţiei reproductive a genitalităţii. Într-un anumit sens, *Corpul lesbian* poate fi considerat, în opinia lui Wittig, ca o lectură „invertită" a celor *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii*, în care Freud susţine superioritatea evolutivă a sexualităţii genitale faţă de şi în contrast cu cea infantilă, mai puţin restrînsă şi mai difuză. Doar „invertitul", clasificarea medicală invocată de Freud pentru „homosexual", nu îşi „îndeplineşte" norma genitală. Lansînd o critică politică împotriva genitalităţii, Wittig pare să utilizeze „inversiunea" ca practică de lectură critică, valorizînd exact acele trăsături desemnate de Freud drept caracteristici ale unei sexualităţi subdezvoltate şi inaugurînd, efectiv, o „politică postgenitală".[46] Într-adevăr, noţiunea de dezvoltare poate fi înţeleasă doar ca normare, în cadrul unei matrice heterosexuale. Şi totuşi, este aceasta singura lectură posibilă a lui Freud? Şi în ce măsură este practica „inversiunii" a lui Wittig fidelă tocmai modelului de normare pe care încearcă să-l demonteze? Altfel spus, dacă modelul unei sexualităţi antigenitale, mai difuze, serveşte ca singură alternativă, opoziţională, la structura hegemonică a sexualităţii, în ce măsură este această relaţie binară sortită să se autoreproducă la infinit? Ce posibilitate există de a distruge cuplul opoziţional?

Relaţia polemică pe care Wittig o întreţine cu psihanaliza provoacă o consecinţă neaşteptată: teoria ei ia ca premisă tocmai acea teorie psihanalitică a dezvoltării, acum pe deplin „invertită", pe care autoarea încearcă să o depăşească. Perversitatea polimorfă, presupusă a exista înaintea individualizării prin marca sexului, este valorizată ca telos al sexualităţii umane.[47] Un posibil răspuns

psihanalitic feminist la teoria lui Wittig ar putea argumenta că ea subestimează și teoretizează insuficient sensul și funcția *limbajului* în care apare „marca de gen". Autoarea înțelege practica desemnării prin gen ca radical variabilă, contingentă și chiar dispensabilă. Statutul unei *interdicții* primare, în teoria lacaniană, operează mai puternic și într-un mod mai puțin contingent decît noțiunea unei *practici regulatoare* – la Foucault – sau analiza materialistă a unui sistem al opresiunii heterosexiste – la Wittig.

În teoria lui Lacan, ca și în reformularea post-lacaniană a lui Freud întreprinsă de Irigaray, diferența sexuală nu este doar un dublet care păstrează ca fundament metafizica substanței. „Subiectul" masculin este o construcție fictivă produsă de legea care interzice incestul și care forțează o perpetuă deplasare a unei dorințe heterosexualizante. Femininul nu este niciodată o marcă a subiectului, și nu ar putea fi un „atribut" al genului. El este mai degrabă o indicare a absenței, semnificată de ordinea simbolică, un set de reguli lingvistice diferențiatoare care creează efectiv diferența sexuală. Condiția lingvistică masculină suferă individuația și heterosexualizarea cerute de interdicțiile fondatoare ale legii simbolice, legea Tatălui. Tabuul incestului care pune un obstacol între fiu și mamă și astfel instituie relația de rudenie dintre ei este o lege dată „în numele Tatălui". În același fel, legea care refuză dorința fetei atît pentru mama, cît și pentru tatăl ei cere ca ea să preia emblema maternității și să perpetueze regulile de înrudire. Masculinul și femininul sînt astfel instituite prin legi prohibitive care produc genuri cultural inteligibile, însă numai prin producerea unei sexualități inconștiente ce iese din nou la suprafață în domeniul imaginarului.[48]

Aproprierea feministă a diferenței sexuale, fie ca opoziție față de falogocentrismul lui Lacan (Irigaray), fie ca reelaborare critică a tezelor acestuia, încearcă să teoretizeze femininul nu ca expresie a metafizicii substanței, ci ca absență ireprezentabilă creată de negația (masculină) care fundamentează economia semnificantă prin excludere. În interiorul acestui sistem, femininul, ca exclus/repudiat, constituie posibilitatea unei critici și a neutralizării respectivei scheme conceptuale hegemonice. Lucrările lui

Jacqueline Rose[49] şi Jane Gallop[50] subliniază în diverse feluri statutul de construct al diferenţei sexuale, instabilitatea inerentă a acestei construcţii şi consecinţa dublă a unei interdicţii care instituie o identitate sexuală şi deschide calea denunţării firavului suport al construcţiei. Deşi Wittig şi alte materialiste feministe din Franţa ar răspunde că diferenţa sexuală este o reflectare inconştientă a unui set reificat de polarităţi sexuate, aceste critici neglijează dimensiunea critică a inconştientului, care, ca loc al sexualităţii reprimate, reapare în discursul subiectului tocmai ca imposibilitate a coerenţei acesteia. După cum arată Rose, construcţia unei identităţi sexuale coerente de-a lungul axei disjunctive feminin/masculin este sortită eşecului[51]; perturbările acestei coerenţe prin revenirea neaşteptată a refulatului revelă nu doar faptul că „identitatea" este construită, dar şi că interdicţia care o construieşte este ineficace (legea paternă ar trebui înţeleasă nu ca o voinţă divină deterministă, ci ca o aiureală perpetuă, pregătind terenul pentru insurecţiile împotriva tatălui).

Diferenţele dintre concepţiile materialiste şi cele lacaniene (sau postlacaniene) survin în urma disputei normative legate de existenţa unei sexualităţi recuperabile, ţinînd de modalitatea inconştientului, fie „anterioară" sau „exterioară" legii, fie „posterioară" acesteia, ca sexualitate postgenitală. Paradoxal, tropismul normativ al perversităţii polimorfe este înţeles drept caracteristic pentru ambele viziuni asupra sexualităţii alternative. Nu există, totuşi, un consens în ceea ce priveşte maniera de a delimita „legea" sau setul de „legi" în cauză. Critica psihanalitică reuşeşte să analizeze construcţia subiectului – şi poate şi pe aceea a iluziei substanţei – în interiorul matricei relaţiilor normative de gen. În cadrul său existenţialist-materialist, Wittig presupune că subiectul, persoana, dispune de o identitate presocială, anterioară diferenţierii în funcţie de gen. Pe de altă parte, „Legea paternă", la Lacan, ca şi patronajul monologic al falogocentrismului, la Irigaray, poartă însemnul unei singularităţi monoteiste care este poate mai puţin unitară şi universală din punct de vedere cultural decît presupun axiomele structuraliste directoare.[52]

Dar disputa pare de asemenea să implice și articularea unui tropism temporal al unei sexualități subversive care înflorește *înaintea* impunerii legii, *după* răsturnarea acesteia sau în timpul domniei sale, ca provocare constantă la adresa autorității ei. Ne vom referi aici din nou la Foucault, care, susținînd că sexualitatea și puterea sînt coextensive, respinge implicit postularea unei sexualități subversive sau emancipatoare ce ar putea exista în afara legii. Putem duce argumentul și mai departe, arătînd că „anterior" și „posterior", atunci cînd se referă la lege, sînt modalități ale temporalității instituite discursiv și performativ, invocate în termenii unui cadru normativ care afirmă că subversiunea, destabilizarea sau substituirea presupun o sexualitate care scapă, într-un fel, interdicțiilor hegemonice impuse sexului. Pentru Foucault, interdicțiile respective sînt involuntar și invariabil productive, în sensul că „subiectul", care se presupune că este fondat și produs în și prin ele, nu are acces la o sexualitate ce este, într-un anumit sens, „exterioară", „anterioară" sau „posterioară" puterii însăși. Puterea, mai degrabă decît legea, cuprinde funcțiile – atît juridice (prohibitive și regulatoare), cît și productive (involuntar generative) ale relațiilor diferențiale. Prin urmare, sexualitatea care ia naștere în matricea relațiilor de putere nu este o simplă reflectare sau copie a legii înseși, o repetiție uniformă a unei economii masculine a identității. Procesele de producție deviază de la scopurile lor originare și mobilizează subit posibilități ale „subiecților" care nu numai că depășesc granițele inteligibilității culturale, ci extind pur și simplu frontierele a ceea ce este, de fapt, inteligibil din punct de vedere cultural.

Norma feministă a unei sexualități postgenitale a devenit obiectul unei critici semnificative din partea teoreticienilor feminiști ai sexualității, dintre care unii au încercat o apropriere a lui Foucault din perspectivă specific feministă și/sau lesbiană. Această concepție utopică a unei sexualități eliberate de constructe heterosexuale, o sexualitate dincolo de „sex", nu a conștientizat importanța căilor prin care relațiile de putere continuă să construiască sexualitatea, în ceea ce le privește pe

femei, chiar şi în termenii unei heterosexualităţi „eliberate" sau în cei ai lesbianismului.[53] În acelaşi mod este criticat şi conceptul unei plăceri sexuale specific feminine, radical diferenţiate de sexualitatea falică. Eforturile lui Irigaray de a deriva o asemenea sexualitate dintr-o anatomie specific feminină au constituit, pentru un timp, centrul de interes al argumentelor antiesenţialiste.[54] Întoarcerea la biologie ca la un teren al unei sexualităţi sau al unui conţinut semnificativ specific feminin pare să abandoneze premisa feministă potrivit căreia biologicul nu este o fatalitate. Fie că sexualitatea feminină este articulată în acest context printr-un discurs biologic din raţiuni pur şi simplu strategice,[55] fie că este vorba, de fapt, de o revenire a feminismului la esenţialismul biologic, caracterizarea acesteia ca net distinctă de o organizare falică a sexualităţii rămîne problematică. Femeile care nu îşi asumă această sexualitate sau o înţeleg ca fiind construită într-o anumită măsură în termenii economiei falice ies de sub incidenţa teoriei, fiind considerate ca „identificate cu masculinul" (*male-identified*) sau „ignorante" (*unenlightened*). Într-adevăr, este adesea neclar, în scrierile lui Irigaray, dacă sexualitatea este pur şi simplu un construct cultural, sau dacă este un construct cultural alcătuit exclusiv din termeni falici. Cu alte cuvinte, este plăcerea specific feminină „exterioară" culturii, ca preistorie sau viitor utopic al acesteia? Şi dacă aşa stau lucrurile, cum mai poate fi folosită o astfel de noţiune în disputele contemporane asupra sexualităţii, purtate în termenii construcţiei acesteia? //

În practica şi în teoria feministă, mişcarea pro-sexualitate a argumentat în mod convingător că sexualitatea este întotdeauna construită ca discurs şi putere, aceasta din urmă fiind înţeleasă în parte prin prisma convenţiilor culturale heterosexuale şi falice. Emergenţa unei sexualităţi astfel construite (iar nu determinate) în contextele lesbianismului, bisexualităţii sau heterosexualităţii *nu* este, prin urmare, un semn al identificării cu masculinul într-un sens reductiv. Nu este vorba de proiectul eşuat al criticii aduse falogocentrismului sau hegemoniei heterosexuale, în sensul în care o critică politică ar putea dezmembra în mod eficient construcţia culturală a sexualităţii criticului feminist. Dacă sexualitatea e construită cultural în interiorul relaţiilor de putere existente, atunci

postularea unei sexualități normative „exterioare", „anterioare" sau „deasupra" puterii este o imposibilitate culturală și un vis ce nu poate fi împlinit din punct de vedere politic, unul care întîrzie misiunea concretă și actuală de a regîndi în chiar termenii puterii un anumit potențial subversiv al sexualității și identității. Această misiune critică pornește, desigur, de la presupoziția că a opera în miezul matricei puterii nu este același lucru cu reproducerea necritică a unor relații de dominare. Ea oferă posibilitatea unei reconsiderări a legii, ceea ce nu înseamnă consolidarea acesteia, ci schimbarea ei. În locul unei sexualități „identificate cu masculinul", în care „masculinul" servește drept cauză și semnificație ireductibilă a acesteia, am putea dezvolta un concept de sexualitate construit în termenii relațiilor falice de putere, care să reia și să redistribuie posibilitățile ideologiei falice (*falicism*) tocmai prin operațiunea subversivă a „identificărilor", care sînt, în cîmpul de putere al sexualității, inevitabile. Dacă „identificările" pot fi, în opinia lui Jacqueline Rose, denunțate ca fantasmatice, atunci este cu siguranță posibil ca o identificare ce își expune structura fantasmatică să fie pusă în practică. În absența unei repudieri radicale a sexualității construite cultural, nu rămîne decît problema recunoașterii și „investigării" construcției în care, invariabil, te afli. Există forme de reprezentare care nu constituie o simplă imitație, o reproducere și, în consecință, o consolidare a legii (ca noțiunea anacronică de „identificare cu masculinul", care ar trebui scoasă din vocabularul feminismului)? Ce posibilități de configurare a genului există printre diversele matrice emergente, convergente uneori, ale inteligibilității culturale care guvernează viața caracterizată de apartenența de gen?

Este evident, în teoria sexuală feministă, că prezența dinamicii puterii în cadrul sexualității nu este deloc același lucru ca simpla consolidare sau lărgire a unui regim de putere heterosexist sau falogocentric. „Prezența" așa-numitelor convenții heterosexuale în contexte homosexuale, ca și proliferarea unor discursuri ale diferenței sexuale specific *gay* – ca în cazul termenilor „*butch*" și „*femme*"*, ca identități istorice ale stilului sexual – nu pot fi

* *Butch*: persoană care, în cadrul unei relații homosexuale, își asumă un rol dominant agresiv. *Femme*: persoană care, într-o asemenea relație sexuală, își asumă rolul femeii dintr-o relație heterosexuală (n. red.).

explicate ca reprezentări himerice ale unor identități originar heterosexuale, şi nici ca supraviețuiri pernicioase ale constructelor heterosexiste în identitatea şi sexualitatea *gay*. Reluarea constructelor heterosexuale în ambele culturi sexuale, *gay* şi *straight**, ar putea constitui foarte bine spațiul de neocolit al denaturalizării şi mobilizării categoriilor de gen. Reproducerea unor constructe heterosexuale în contexte non-heterosexuale pune în relief statutul evident construit al aşa-numitului „original" heterosexual. Astfel, *gay nu* se situează față de *straight* în acelaşi raport ca şi copia față de original, ci, mai degrabă, precum copia față de copie. Repetarea parodică a originalului, pe care o voi discuta în secțiunile finale ale capitolului 3, îl dezvăluie pe acesta ca fiind nimic altceva decît o parodie a *ideii* de natural şi autentic.[56] Chiar dacă toate constructele heterosexiste circulă în calitatea lor de spații disponibile ale puterii/discursului din interiorul cărora genul poate fi examinat, întrebarea totuşi rămîne: ce posibilități de repunere în circulație există? Ce modalități de investigare a genului repetă şi substituie prin hiperbolă, disonanță, confuzie internă şi proliferare înseşi constructele care le mobilizează?

Să ne gîndim nu doar la faptul că ambiguitățile şi incoerențele din şi dintre practicile heterosexuale, homosexuale şi bisexuale sînt înăbuşite şi descrise din nou în schema reificată a binarității disjunctive şi asimetrice masculin-feminin, ci şi la faptul că aceste configurații culturale ale confuziei de gen operează ca scenă pentru intervenții, denunț şi substituție a reificărilor amintite. Cu alte cuvinte, „unitatea" genului este efectul unei practici regulatoare care încearcă să confere uniformitate identității de gen printr-o heterosexualitate normativă. Forța acestei practici constă în restrîngerea, cu ajutorul unui aparat de producere de tip excluzionar, a sensurilor relative ale „heterosexualității", „homosexualității" şi „bisexualității", ca şi a localizărilor de natură subversivă a convergenței şi resemnificărilor lor. Dacă regimurile de putere ale heterosexismului şi falogocentrismului tind să se autoextindă printr-o repetiție constantă a logicii, metafizicii şi ontologiilor lor naturalizate, aceasta nu înseamnă că repetiția

* Termenul *straight* desemnează o relație heterosexuală „normală" (n. red.).

însăşi ar trebui blocată – de parcă ar fi cu putință. Dacă repetiția este sortită să rămînă un mecanism al reproducerii culturale a identităților, atunci apare întrebarea crucială: ce tip de repetiție subversivă ar putea pune sub semnul întrebării însăşi practica regulatoare a identității?

În absența unui recurs la o „persoană", la un „sex" sau la o „sexualitate" care să eludeze matricea de putere şi a unor relații discursive ce produc şi administrează efectiv inteligibilitatea acestor concepte, ce anume ar putea constitui posibilitatea inversiunii, subversiunii sau substituției, în termenii unei identități care este totuşi construită? Ce posibilități există *în virtutea* caracterului construit al sexului şi genului? În timp ce Foucault păstrează ambiguitatea în legătură cu natura exactă a „practicilor regulatoare" care produc categoria sexului, iar Wittig pare să atribuie întreaga responsabilitate reproducerii sexuale şi instrumentului acesteia, heterosexualitatea normativă, alte analize produc în mod convergent această ficțiune categorială, din rațiuni nu întotdeauna clare sau în acord reciproc. Relațiile de putere care impregnează științele biologice nu se lasă uşor reduse, iar alianța dintre medicină şi drept apărută în Europa secolului al XIX-lea a generat ficțiuni categoriale imposibil de anticipat. Însăşi complexitatea hărții discursurilor care construiesc genul pare să ofere promisiunea unei neaşteptate convergențe generative a acestor structuri discursiv-regulatoare. Dacă ficțiunile regulatoare ale sexului şi genului sînt, ca spații de semnificație, contestate din multiple direcții, atunci tocmai aspectul multiplu al construcției lor oferă posibilitatea pulverizării situării lor univoce.

Evident, prezentul studiu nu îşi propune să expună, în termeni filosofici tradiționali, o *ontologie* a genului în care semnificația faptului de *a fi* femeie sau bărbat este elucidată printr-o descriere de tip fenomenologic. Presupunem aici că „ființa" genului este *un efect*, obiectul unei investigații genealogice care trasează parametrii politici ai construcției ontologice a acestuia. A susține că genul este un construct nu înseamnă a-i afirma caracterul iluzoriu sau artificialitatea – aceste noțiuni formînd o structură binară şi intrînd într-o relație de opoziție cu „realul" şi „autenticul". Ca

genealogie a ontologiei genului, analiza de față încearcă să înțeleagă producerea discursivă a plauzibilității acestei structuri binare și să sugereze că anumite configurații culturale ale genului iau locul „realității", își consolidează și își extind hegemonia printr-o fericită autonaturalizare.

Dacă este ceva adevărat în afirmația lui Beauvoir conform căreia nu ne naștem, ci *devenim* femei, înseamnă că *femeie* este el însuși un termen situat într-un proces, o devenire, o construire despre care nu se poate spune cu îndreptățire că are o origine și un sfîrșit. Ca practică discursivă aflată în desfășurare, termenul este deschis intervențiilor și resemnificării. Chiar și atunci cînd genul pare să încremenească în formele cele mai reificate, „încremenirea" este ea însăși o practică insistentă și insidioasă, susținută și administrată prin diverse mecanisme sociale. Pentru Beauvoir, nu este niciodată cu putință să devii pînă la urmă femeie, ca și cum ar exista un *telos* care guvernează procesul de aculturație și construcție. Genul constituie stilizarea repetată a corpului, un set de acte iterative în interiorul unei scheme regulatoare extrem de rigide care se fixează în timp pentru a produce aparența substanței, a unei variante naturale a existentului. O genealogie politică a ontologiilor genului, dacă va avea rezultate, va deconstrui aparența substanțialității acestuia în acte constitutive, le va localiza și va da seamă de ele în interiorul schemelor normative impuse de diversele forțe care îi controlează aparența socială. A expune actele contingente ce creează aparența unei necesități similinaturale (o tentativă care a aparținut criticii culturale cel puțin de la Marx încoace) constituie o sarcină căreia i se mai adaugă acum încă o povară: aceea de a arăta felul în care însăși noțiunea de subiect, inteligibilă doar prin intermediul aparenței sale, marcată de prezența genului, admite posibilități zădărnicite de la bun început de către variatele reificări ale genului care au constituit ontologiile sale contingente.

Capitolul următor cercetează anumite aspecte ale descrierii structuralist-psihanalitice a diferenței sexuale și a construirii sexualității, punînd accentul pe capacitatea acestei descrieri de a

contesta regimurile regulatoare schițate sumar mai sus, precum și pe rolul ei în reproducerea necritică a acestor regimuri. Univocitatea sexului, coerența internă a genului și cadrul binar în care se înscriu ambele sînt considerate, de-a lungul analizei, ca ficțiuni regulatoare ce consolidează și naturalizează regimurile convergente de putere ale masculinului și opresiunii heterosexuale. Capitolul final se ocupă chiar de conceptul de „corp", nu ca suprafață albă, așteptîndu-și semnificația, ci ca set de granițe, individuale și sociale, semnificate și menținute în mod politic. Fără să mai acordăm credit imaginii sale de „adevăr" interior al dispozițiilor și identității, vom considera sexul ca pe o semnificație (și deci nu o „stare") instituită performativ și care, eliberată de interioritatea și suprafața sa, ambele naturalizate, poate da naștere proliferării parodice și jocului subversiv al semnificațiilor genului. Vom continua apoi încercînd să elaborăm pînă la ultimele consecințe posibilitatea subminării și substituirii acelor formulări reificate și naturalizate ale genului care sprijină hegemonia masculină și puterea heterosexualității, să provocăm un scandal al genului (*to make gender trouble*), nu prin strategii imaginînd un „dincolo" utopic, ci prin mobilizare, confuzie subversivă și proliferare a exact acelor categorii constitutive ce tind să păstreze stabilitatea conceptului de gen, pretinzîndu-se drept iluzii identitare fondaționaliste.

INTERDICȚIE, PSIHANALIZĂ ȘI PRODUCEREA MATRICEI HETEROSEXUALE

> Gîndirea heterosexuală continuă să afirme că incestul, iar nu homosexualitatea, reprezintă interdicția sa majoră. Astfel, în concepția *straight*, homosexualitatea nu este altceva decît heterosexualitate.
>
> *Monique Wittig*, „The Straight Mind"

Uneori, teoria feministă a fost sedusă de ideea unei origini, a unei ere mai vechi decît ceea ce unii numesc „patriarhat", care ar putea furniza o perspectivă imaginară în raport cu care să fie stabilită contingența istoriei oprimării femeilor. A izbucnit o serie de dispute legate de întrebarea dacă au existat culturi pre-patriarhale, dacă ele aveau o structură matriarhală sau matriliniară, dacă se poate arăta că patriarhatul are un început și, prin urmare, se îndreaptă către un sfîrșit. Impulsul critic care a generat aceste tipuri de demers încerca să arate, desigur, că argumentul antifeminist în favoarea inevitabilității patriarhatului constituia o reificare și o naturalizare a unui fenomen contingent și *istoric*.

Deși orientarea către un stadiu cultural pre-patriarhal intenționa să denunțe autoreificarea patriarhatului, acest proiect s-a dovedit a fi doar o altă variantă a reificării. În ultimul timp, unele feministe au criticat anumite constructe reificate ale feminismului. Însăși noțiunea de „patriarhat" amenință să devină un concept universalizant care să umbrească sau să reducă articulările distincte ale asimetriei de gen în diferite contexte culturale. Pe măsură ce feminismul a căutat să se asocieze pe deplin cu lupta împotriva oprimării rasiale și coloniale, rezistența în fața strategiei epistemologice colonizatoare care subordonează diferitele forme de dominare unei noțiuni transculturale de patriarhat a devenit din ce

în ce mai importantă. Elaborarea legii patriarhatului ca structură represivă și regulatoare trebuie să fie de asemenea reconsiderată din această perspectivă critică. Atunci cînd contestă pretențiile autoreificante ale puterii masculine, recursul feminist la un trecut imaginar nu trebuie să favorizeze o reificare – problematică din punct de vedere politic – a experienței femeilor.

Autojustificarea unei legi represive sau subordonatoare se bazează aproape întotdeauna pe o poveste despre cum era *înainte* de instaurarea legii și cum s-a întîmplat ca ea să apară în forma sa prezentă și necesară.[1] Inventarea acestor origini tinde să descrie o stare de lucruri anterioară legii, urmînd o narațiune necesară și uniliniară care culminează cu constituirea legii și astfel justificînd-o. Povestea originilor reprezintă deci o tactică strategică în cadrul unei narațiuni care, oferind o explicație unică și autoritară unui trecut irecuperabil, face în așa fel încît constituirea legii apare ca un dat istoric inevitabil.

Unele feministe au descoperit în trecutul prejuridic urmele unui viitor utopic, ale unei posibile resurse de insurecție sau de subversiune care promite să ducă la distrugerea legii și la instituirea unei noi ordini. Însă, dacă acest „înainte" este inevitabil imaginat în termenii unei narațiuni preistorice care legitimează actuala stare de fapt a legii sau, alternativ, viitorul imaginar situat dincolo de lege, atunci acest „înainte" este întotdeauna deja impregnat de intențiile autojustificatoare ale unor interese prezente sau viitoare, fie ele feministe sau antifeministe. Postularea lui „înainte", în teoria feministă, devine problematică din punct de vedere politic atunci cînd impune ca viitorul să materializeze imaginea idealizată a trecutului sau cînd sprijină, fie și din neatenție, reificarea unei sfere preculturale a autenticului feminin. Acest recurs la o feminitate originară sau genuină reprezintă un ideal nostalgic și parohial care refuză exigența actuală de a formula o teorie a genului ca o construcție culturală complexă. Acest ideal înclină nu doar să servească unor scopuri conservatoare din punct de vedere cultural ci și să constituie o practică de excludere în cadrul feminismului însuși, generînd exact tipul de fragmentare pe care acesta din urmă își propune să îl depășească.

În feminismul de orientare socialistă, în comentariile speculative pe marginea operei lui Engels şi în analizele feministe care se bazează pe antropologia structurală se încearcă localizarea unor momente ori structuri culturale sau istorice care fixează ierarhia genurilor. Izolarea unor astfel de structuri sau perioade-cheie vizează combaterea teoriilor reacţionare care naturalizează sau universalizează subordonarea femeilor. Eforturi semnificative de subminare critică a atitudinilor universalizante ale opresiunii, aceste teorii constituie o parte a cîmpului teoretic actual în care are loc o nouă contestare a opresiunii. Cu toate acestea, rămîne de văzut dacă aceste critici acerbe ale ierarhiei genurilor nu se folosesc cumva de ficţiuni axiomatice care implică idealuri normative problematice.

Antropologia structurală a lui Lévi-Strauss, inclusiv distincţia, problematică, dintre natură şi cultură, a fost însuşită de unii teoreticieni feminişti pentru a sprijini şi a elucida distincţia dintre sex şi gen: există o femeie naturală sau biologică, transformată mai apoi într-o „femeie" subordonată social; prin urmare, „sexul" este faţă de natură – sau faţă de „crud" – ceea ce genul este faţă de cultură – sau faţă de „gătit". Dacă schema lui Lévi-Strauss ar fi adevărată, transformarea sexului în gen ar putea fi urmărită prin identificarea acelui mecanism cultural stabil – regulile de schimb ale rudeniei – care produce transformarea amintită într-un mod relativ uniform. Într-o asemenea viziune, „sexul" este anterior legii, în sensul că este nedeterminat cultural şi politic, furnizînd, cum s-ar spune, „materia brută" a culturii, şi care va începe să semnifice doar prin şi după supunerea sa faţă de regulile rudeniei.

Însuşi acest concept de sex-ca-materie, de sex-ca-instrument-al-semnificaţiei-culturale, este, totuşi, o formaţiune discursivă ce se comportă ca fundament naturalizat al distincţiei natură/cultură şi al strategiilor de dominare la baza cărora se află această distincţie. Relaţia binară dintre natură şi cultură favorizează o altă relaţie, ierarhică, în care cea din urmă „impune" arbitrar semnificaţii celei dintîi, transformînd-o, prin urmare, într-un „Celălalt" pe care urmează să şi-l aproprieze spre folosinţă nelimitată, protejînd idealitatea semnificantului şi structura semnificării după modelul dominaţiei.

Antropologii Marilyn Strathern și Carol MacCormack au susținut că discursul despre distincția natură/cultură reprezintă de obicei natura ca fiind feminină și având nevoie să fie subordonată unei culturi imaginate invariabil ca masculină, activă și abstractă.[2] Ca și în dialectica existențialistă a misoginiei, aceasta este încă o situație în care rațiunea și conștiința sînt asociate cu masculinitatea și activitatea, în timp ce corpul și natura sînt considerate drept contingența mută a femininului, așteptîndu-și semnificația din partea unui subiect masculin aflat în opoziție față de ea. Ca și în această dialectică misogină, materialitatea și semnificația sînt termeni ce se exclud reciproc. Politica sexuală care construiește și menține această distincție este camuflată de producerea discursivă a unei naturi și, de fapt, a unui sex natural ce pozează ca fundament indeniabil al culturii. Critici ai structuralismului precum Clifford Geertz au susținut că eșafodajul universalizant al acestuia diminuează multiplicitatea configurațiilor culturale ale „naturii". Analiza care consideră natura ca fiind singulară și prediscursivă nu poate formula o serie întreagă de întrebări: Ce poate fi luat drept „natură" într-un contéxt cultural dat, și în ce scopuri? Dualismul este la urma urmelor necesar? Cum sînt construite și naturalizate, unul în și prin celălalt, dualismele sex/gen și natură/cultură? Ce ierarhii de gen servesc ele și ce relații de subordonare reifică? Dacă însăși desemnarea sexului este politică, atunci „sexul", această desemnare considerată drept cea mai „crudă", se dovedește a fi întotdeauna deja „gătită", iar distincțiile centrale ale antropologiei structurale par să se prăbușească.[3]

Efortul de a identifica o natură sexuată anterioară legii pare să își aibă sursa, lesne de înțeles, în proiectul mult mai profund de a face posibilă considerarea legii patriarhale ca nefiind universal adevărată și determinantă. De fapt, dacă nu există decît gen construit, atunci se pare că nu există nimic „exterior", nici o ancorare epistemică într-un „înainte" precultural care ar putea servi ca punct de plecare epistemologic alternativ într-o evaluare critică a relațiilor de gen existente. Localizarea mecanismului prin intermediul căruia sexul este transformat în gen vizează să

stabilească atît caracterul construit al genului, statutul său nenatural şi nonnecesar, cît şi universalitatea culturală a opresiunii în termeni nonbiologici. Cum este formulat acest mecanism? Poate fi el descoperit, sau doar imaginat? Demascarea pretinsei sale universalităţi este oare mai puţin reificantă decît acel punct de vedere ce stabileşte fundamentul opresiunii universale în biologie?

Numai atunci cînd mecanismul construcţiei genului presupune *contingenţa* acesteia „caracterul de construct" *per se* se dovedeşte util proiectului politic de a lărgi cîmpul configuraţiilor posibile ale genului. Cu toate acestea, dacă există o viaţă a corpului dincolo de lege sau o recuperare a lui anterioară acesteia care constituie ulterior scopul normativ al teoriei feministe, o astfel de normă îndepărtează centrul de interes al acestei teorii de termenii concreţi ai disputei culturale contemporane. Următoarele secţiuni, consacrate psihanalizei, structuralismului, precum şi statutului şi forţei interdicţiilor lor ce construiesc genul, se focalizează tocmai în jurul acestei concepţii asupra legii: care este statutul ei ontologic – este ea juridică, opresivă şi reductivă în operaţiile sale, sau creează, involuntar, posibilitatea propriei substituiri culturale? În ce măsură articularea unui corp anterior limbajului reprezintă o autocontradicţie performativă, făcînd astfel loc alternativelor?

i. Dialogul* critic al structuralismului

Discursul structuralist tinde să se refere la Lege la singular, în consens cu ipoteza lui Lévi-Strauss potrivit căreia există o structură universală a reglementării schimbului, ce caracterizează toate sistemele de rudenie. Conform argumentaţiei din *Structurile elementare ale rudeniei*, obiectul schimbului, care consolidează şi diferenţiază relaţiile de rudenie, sînt *femeile*, oferite în dar de către un clan patriliniar altuia prin instituţia căsătoriei.[4] Mireasa, darul, obiectul schimbului constituie „un semn şi o valoare" ce deschid un canal de schimb care nu doar slujeşte scopului

* Engl. *exchange* – dialog; schimb (n. red.).

funcțional al facilitării comerțului, ci constituie și scopul *simbolic* sau *ritual* al consolidării legăturilor interne și identității colective a fiecărui clan, diferențiată prin actul schimbului.[5] Cu alte cuvinte, mireasa funcționează ca termen relațional între grupuri de bărbați; ea nu *are* o identitate, și nici nu schimbă una cu o alta. Ea *reflectă* identitatea masculină tocmai pentru că reprezintă absența acesteia. Membrii clanului, invariabil bărbați, invocă prerogativul identității prin actul căsătoriei, un act repetat de diferențiere simbolică. Exogamia distinge și leagă grupuri de bărbați cu patronime specifice. Patriliniaritatea este asigurată prin expulzarea rituală și, reciproc, prin importul ritual al femeilor. Ca soții, femeile nu numai că asigură reproducerea *numelui* (scopul funcțional), dar realizează și o interacțiune simbolică între clanurile bărbaților. Ca spațiu al schimbului patronimic, femeile constituie și nu constituie semnul patronimic, exclus din semnificant, acesta fiind chiar patronimul pe care ele îl poartă. În căsătorie, femeia este calificată nu ca identitate, ci doar ca termen relațional care distinge și unește diversele clanuri într-o identitate patriliniară comună, dar diferențiată intern.

Sistematicitatea structurală a explicației relațiilor de rudenie pe care o propune Lévi-Strauss apelează la o logică universală ce pare să structureze relațiile umane. Deși autorul notează în *Tropice triste* că a părăsit filosofia deoarece antropologia oferă o textură culturală mai concretă pentru analiza vieții umane, el asimilează totuși acea textură cu o structură logică totalizantă care face ca analizele sale să se întoarcă la structurile filosofice decontextualizate pe care intenționase să le abandoneze. Deși se pot ridica anumite întrebări în ceea ce privește prezumțiile de universalitate din scrierile lui Lévi-Strauss (așa cum se întîmplă în lucrarea antropologului Clifford Geertz *Local Knowledge – Cunoașterea locală*), întrebările de aici se referă la locul ipotezelor identitare în această logică universală și la relația dintre această logică identitară și statutul subordonat al femeilor în cadrul realității culturale descrise. Dacă natura simbolică a schimbului reprezintă de asemenea caracterul său universal și dacă această structură universală distribuie „identitate" bărbaților și o „negație" sau o „absență" subordonată și relațională femeilor, atunci logica

în cauză ar putea fi foarte bine contestată dintr-unul sau mai multe puncte de vedere ce au fost excluse de la bun început. Cum ar putea arăta o logică alternativă a rudeniei? În ce măsură sistemele logicii identitare necesită întotdeauna construirea de identități imposibile din punct de vedere social, pentru a constitui o relație nenumită, exclusă, dar presupusă, escamotată mai apoi chiar de această logică? Aici intenția lui Irigaray de a delimita economia falogocentrică este limpede, la fel și o tendință poststructuralistă majoră din cadrul feminismului, care se întreabă dacă o critică eficientă a falogocentrismului nu ar implica substituirea Simbolicului, așa cum a fost definit de Lévi-Strauss.

Totalitatea și *închiderea* limbajului sînt în același timp presupuse și contestate în structuralism. Deși Saussure consideră arbitrară relația dintre semnificant și semnificat, el o plasează în interiorul unui sistem lingvistic în mod necesar complet. Toți termenii lingvistici presupun o totalitate lingvistică a structurilor, presupusă și implicit reamintită ca întreg pentru ca orice termen să dispună de o semnificație. Această viziune cvasi-leibniziană, în care limbajul este reprezentat ca totalitate sistematică, suprimă momentul de diferență între semnificat și semnificant, relaționînd și unificînd acel moment al arbitrarului într-un cîmp totalizant. Ruptura poststructuralistă de Saussure și de structurile identitare ale schimbului prezente la Lévi-Strauss respinge pretențiile de universalitate și totalitate, precum și prezumția opozițiilor structurale binare care operează, implicit, pentru a atenua insistenta ambiguitate și deschidere a semnificației lingvistice și culturale.[6] Ca urmare, discrepanța dintre semnificant și semnificat devine diferanța (*différance*) operativă și ilimitată a limbajului, care transformă referențialitatea într-o substituție potențial nelimitată.

Pentru Lévi-Strauss, identitatea culturală masculină se stabilește printr-un act explicit de diferențiere între clanurile patriliniare, „diferența", în cadrul acelei relații, fiind de natură hegeliană – adică una care în același timp distinge și unește. Însă „diferența" instituită între bărbați și femei (cele care realizează diferențierea între bărbați) eludează cu totul dialectica. Altfel spus, momentul

de diferențiere al schimbului social apare drept o legătură socială între bărbați, o unitate hegeliană între termeni masculini ce sînt simultan desemnați și individualizați.[7] La un nivel abstract, aceasta înseamnă identitate-în-diferență, de vreme ce ambele clanuri păstrează o identitate similară: masculină, patriarhală și patriliniară. Purtînd nume diferite, ele se particularizează în interiorul acestei identități culturale masculine atotcuprinzătoare. Dar ce relație instituie femeile ca obiect al schimbului, care poartă mai întîi un patronim și apoi un altul? Ce tip de mecanism diferențiator distribuie în acest fel funcțiile de gen? Ce fel de diferanță diferențiatoare este presupusă și exclusă de negația explicită, masculin-mediatoare, a economiei hegeliene a lui Lévi-Strauss? După cum susține Irigaray, această economie falogocentrică depinde în mod esențial de o economie a diferanței, niciodată manifestă, dar întotdeauna presupusă și dezavuată în același timp. De fapt, relațiile dintre clanurile patriliniare se bazează pe o dorință homosocială (ceea ce Irigaray numește, cu un joc de cuvinte, „hommo-sexualitate")[8], o sexualitate *reprimată* și, de aceea, denigrată, o relație între bărbați, care se referă, în ultimă instanță, la legături între ei, dar care are loc prin schimbul heterosexual și distribuirea femeilor.[9]

Într-un pasaj care revelă inconștientul homoerotic al economiei falogocentrice, Lévi-Strauss expune legătura dintre tabuul incestului și consolidarea legăturilor homoerotice:

> Schimbul – și, în consecință, regula exogamiei – nu este pur și simplu doar acela al bunurilor schimbate. Schimbul – și prin urmare regula exogamiei, care îl exprimă – are valoare socială în sine. El asigură mijlocul de a-i uni pe bărbați.

Tabuul generează o sexualitate exogamică, pe care Lévi-Strauss o înțelege ca împlinire artificială a unei heterosexualități nonincestuoase, extrase prin interdicție dintr-o sexualitate mai naturală și mai lipsită de constrîngeri (o presupunere împărtășită de Freud în *Trei eseuri asupra teoriei sexualității*).

Cu toate acestea, relația de reciprocitate stabilită între bărbați este condiția unei relații de radicală nonreciprocitate între bărbați

şi femei şi, totodată, o relaţie, cum s-ar spune, de nonrelaţie între femei. Celebra afirmaţie a lui Lévi-Strauss, – „emergenţa gîndirii simbolice trebuie să fi impus ca femeile, asemenea cuvintelor, să fie lucruri care sînt schimbate" – sugerează o necesitate pe care autorul însuşi o deduce, pornind de la structuri culturale presupuse a fi universale, cu percepţia retrospectivă a unui observator neutru. Acel „trebuie să fi cerut" apare ca o inferenţă, funcţionînd însă ca performativ; de vreme ce momentul emergenţei simbolicului nu putea fi acela la care asistase, Lévi-Strauss face conjecturi despre o istorie necesară: astfel, relatarea devine o injoncţiune. Analiza lui a determinat-o pe Irigaray să reflecteze asupra a ceea ce s-ar întîmpla dacă „bunurile s-ar aduna la un loc" şi ar dezvălui acţiunea neanticipată a unei economii sexuale alternative. Recenta ei lucrare, *Sexes et parentés*[10], constituie o exegeză critică a modului în care această construcţie a schimbului reciproc între bărbaţi presupune o nonreciprocitate între sexe, inarticulabilă în cadrul economiei respective, ca de altfel şi imposibilitatea numirii femeii, femininului şi a sexualităţii lesbiene. Dacă există vreun domeniu sexual exclus din Simbolic şi care îl poate, potenţial, expune ca mai degrabă hegemonic decît totalizant în întinderea sa, atunci acest domeniu poate fi cu siguranţă localizat fie în interiorul, fie în afara economiei, şi i se poate elabora o strategie de intervenţie, în termenii acestei localizări. Re-citirea normei structuraliste şi a naraţiunii care dă seamă de producerea diferenţei sexuale în propriii săi termeni, ce va fi întreprinsă în paginile care urmează, se concentrează asupra presupusei imuabilităţi şi universalităţi a legii şi, printr-o critică genealogică, încearcă să îi expună forţele de generare inconştientă şi autodistructivă. Produce oare „Legea" aceste perspective în mod unilateral sau invariabil? Poate ea produce configuraţii ale sexualităţii care să o conteste efectiv, sau contestările sînt, inevitabil, fantasmatice? *Generativitatea* legii poate fi descrisă ca variabilă sau chiar subversivă?

Legea care interzice incestul constituie punctul nodal al acestei economii a relaţiilor de rudenie ce interzice endogamia. Lévi-Strauss consideră că locul central al acestui tabu stabileşte

legătura semnificativă dintre antropologia structurală și psihanaliză. Deși recunoaște că *Totem și tabu* a fost discreditată din rațiuni empirice, el socotește gestul repudierii ca pe o dovadă paradoxală în sprijinul tezei lui Freud. Pentru Lévi-Strauss, incestul nu este un fapt social, ci o fantasmă culturală răspîndită. Presupunînd masculinitatea heterosexuală a subiectului dorinței, el susține că „dorința față de mamă sau soră, uciderea tatălui și căința fiilor nu corespund, fără îndoială, nici unui fapt sau mulțimi de fapte ocupînd un loc dat în istorie. Dar poate că ele exprimă în mod simbolic un vis străvechi și durabil."[11]

În efortul de a afirma acuitatea percepției psihanalizei în privința fantasmelor incestuoase inconștiente, Lévi-Strauss vorbește despre „magia acestui vis, forța sa de a modela gînduri prezente în mintea bărbaților doar într-o stare difuză; [...] actele evocate nu au fost niciodată comise, căci cultura li se opune întotdeauna și pretutindeni."[12] Această afirmație destul de surprinzătoare oferă o imagine clară nu numai a evidentei puteri de negație a lui Lévi-Strauss („nu au fost niciodată" comise acte de incest!), ci și a dificultății principale, aceea de a asuma eficacitatea interdicției evocate. Faptul că interdicția există nu îl implică în nici un fel și pe acela că ea funcționează. Mai degrabă, existența ei pare să sugereze că dorințele, acțiunile, practicile sociale răspîndite ale incestului sînt generate tocmai în virtutea erotizării acestui tabu. Faptul că dorințele incestuoase sînt fantasmatice nu înseamnă cîtuși de puțin că ele nu sînt de asemenea și „fapte sociale". Întrebarea este, mai degrabă, cum sînt generate astfel de fantasme și cum sînt ele instituite ca urmare a impunerii interdicției lor. Mai mult, în ce fel convingerea socială potrivit căreia interdicția *este* cu adevărat eficientă neagă și, în consecință, eliberează un spațiu social în care practicile incestuoase sînt libere să se reproducă fără a fi proscrise – convingere exprimată aici simptomatic prin cuvintele lui Lévi-Strauss?

Pentru Lévi-Strauss, fantasma incestuoasă și tabuul impus incestului heterosexual dintre fiu și mamă sînt învestite cu rangul de adevăruri culturale universale. Cum se constituie heterosexualitatea incestuoasă ca matrice pre-artificială și aparent naturală a

dorinței și cum ajunge dorința un prerogativ masculin de natură heterosexuală? Naturalizarea activității sexuale masculine și a heterosexualității sînt construcții discursive a căror legitimare nu se găsește nicăieri, dar care, în acest cadru structuralist fondator, sînt asumate pretutindeni.

Aproprierea lui Lévi-Strauss de către Lacan se concentrează asupra interdicției incestului și asupra regulii exogamiei în reproducerea culturii, cultura fiind înțeleasă în primul rînd ca set de structuri și semnificații lingvistice. În viziunea lui Lacan, Legea care interzice uniunea incestuoasă dintre băiat și mamă inițiază structurile de rudenie, o serie de deplasări libidinale puternic reglate ce au loc prin intermediul limbajului. Deși structurile lingvistice, înțelese colectiv ca reprezentînd Simbolicul, își mențin integritatea ontologică independent de diverșii agenți locutori prin care operează, Legea se reafirmă și se individualizează, de fiecare dată, în termenii inserției infantile în cultură. Vorbirea apare doar cu condiția insatisfacției, iar insatisfacția este instituită prin interdicția incestului. Acea *jouissance** originară este pierdută prin reprimarea primară care fondează subiectul. În locul ei apare semnul, izolat în mod similar de semnificant, căutînd în ceea ce el semnifică o recuperare a acelei plăceri irecuperabile. Fondat prin interdicție, subiectul vorbește doar pentru a deplasa dorința spre substitutele metonimice ale acelei plăceri de neregăsit. Limbajul este reziduul și împlinirea alternativă a dorinței nesatisfăcute, produsul cultural pluriform al unei sublimări care niciodată nu satisface cu adevărat. Faptul că limbajul eșuează inevitabil în funcția lui de semnificare este consecința necesară a interdicției care stă la baza posibilității acestuia și care marchează vanitatea pretențiilor sale referențiale.

ii. Lacan, Riviere și strategiile deghizării

A te întreba în legătură cu soarta „ființei" genului și/sau sexului în termenii lui Lacan înseamnă să confunzi chiar scopul teoriei lacaniene a limbajului. Lacan pune în cauză primatul acordat ontologiei în metafizica occidentală și insistă asupra

* Plăcere (n. red.).

subordonării întrebării „ce este/cine deține ființa?" față de cea care o precede: „Cum este instituită și distribuită «ființa» prin practicile semnificante ale economiei paterne?" Caracterizarea ontologică a ființei, a negației și a relațiilor dintre ele este înțeleasă ca fiind determinată de un limbaj structurat de legea paternă și de mecanismele de diferențiere ale acesteia. Un anumit lucru preia calificarea drept „ființă" și este mobilizat de această mișcare ontologică doar în cadrul unei structuri semnificante care, ca și Simbolicul, este ea însăși preontologică.

Prin urmare, nu poate fi examinată ontologia *per se*, ființa, fără o examinare prealabilă a „ființei" Falusului, semnificația legitimantă a Legii, care consideră diferența sexuală drept o presupoziție a propriei inteligibilități. „A fi" și „a avea" Falusul denotă situări sexuale divergente sau non-situări (imposibile, de fapt) în cîmpul limbajului. „A fi" Falusul înseamnă a fi „semnificantul" dorinței Celuilalt și *a apărea* ca atare, ca semnificant. Altfel spus, înseamnă a fi obiectul, Alteritatea unei dorințe masculine (heterosexualizate), dar și a reprezenta sau a reflecta această dorință. Este vorba de un Altul care constituie nu limita masculinității în alteritatea feminină, ci spațiul elaborării de sine a masculinului. Pentru femei, „a fi" Falusul înseamnă, în acest caz, reflectarea puterii acestuia, semnificarea acestei puteri, „întruchiparea" Falusului; înseamnă a-i asigura spațiul pe care îl penetrează și a semnifica Falusul tocmai prin faptul de a fi alteritatea sa, lipsa sa, absența sa, confirmarea dialectică a identității sale. Susținînd că tocmai Celălalt, lipsit de el, e cel care *este* Falusul, Lacan sugerează în mod limpede că puterea este deținută de această postură feminină, a non-deținătorului, și că subiectul masculin care „are" Falusul are nevoie de confirmarea Celuilalt care, astfel, este Falusul în sensul său „extins".[13]

Această caracterizare ontologică pornește de la premisa că aparența sau efectul de ființă sînt întotdeauna produse de structurile de semnificare. Ordinea Simbolicului creează inteligibilitate culturală prin poziții ce se exclud reciproc: „a avea" Falusul (bărbații) și „a fi" Falusul (poziția paradoxală a femeilor). Interdependența acestor poziții amintește de structura hegeliană a reciprocității ratate dintre stăpîn și slugă și, în special, de dependența neașteptată față de slugă a stăpînului, care își stabilește propria identitate

prin reflectare.[14] Lacan situează drama, cu toate acestea, într-un domeniu fantasmatic. Orice efort de stabilire a identității în termenii acestei disjuncții binare între „a fi" și „a avea" se întoarce la inevitabila „lipsă" și „pierdere" care le fundamentează construcția fantasmatică și marchează incomensurabilitatea Simbolicului și a realului.

Dacă Simbolicul este înțeles ca structură de semnificare universală din punct de vedere cultural, nicăieri pe deplin instaurată în realitate, atunci este legitim să ne întrebăm cine sau ce semnifică ce sau pe cine în această poveste în aparență transculturală. Totuși, întrebarea este pusă într-un context care presupune ca semnificant un subiect și ca semnificat un obiect – dihotomie tradițională în filosofie pînă în momentul expulzării structuraliste a subiectului. Lacan pune sub semnul întrebării această schemă a semnificării. El definește relația dintre sexe în termeni care revelă persoana întîi a locutorului, „eu", drept un efect masculinizat al represiunii, avînd rolul de subiect autonom și autofondator, dar a cărui coerență însăși este pusă sub semnul întrebării de situările sexuale pe care acesta le exclude în procesul de formare a identității. Pentru Lacan, subiectul ia ființă – adică începe să aibă rolul de semnificant autofondator în cadrul limbajului – doar cu condiția reprimării primare a plăcerilor incestuoase (anterioare individuației), asociate cu corpul matern (acum reprimat).

Subiectul masculin doar *pare* să se afle la originea semnificațiilor, și deci doar *pare* să semnifice. Aparenta sa autonomie autofondatoare încearcă să ascundă represiunea care reprezintă atît fundamentul său, cît și posibilitatea perpetuă a propriei sale des-fondări. Însă procesul de constituire a sensului cere ca femeile să reflecte puterea masculină și să-i confirme în permanență realitatea autonomiei sale iluzorii. Această misiune este – eufemistic vorbind – pusă în dificultate atunci cînd exigența potrivit căreia femeile trebuie să reflecte puterea autonomă a subiectului/semnificantului masculin devine esențială pentru construirea acestei autonomii, devenind astfel baza unei dependențe radicale ce subminează funcția pe care o îndeplinește.

Mai mult, această dependență, deși negată, este, de asemenea, *urmărită* de subiectul masculin, căci femeia, ca semn al confirmării, *este* trupul matern substituit, promisiunea vană, dar persistentă a recuperării acelei *jouissance* precedente constituirii individului. Conflictul masculinității pare, deci, a consta tocmai în pretenția la recunoaștere deplină a autonomiei, care, cu toate acestea, promite și o întoarcere la plăcerile depline, anterioare reprimării și individuației.

Se consideră că femeile „sînt" Falusul în sensul că ele își păstrează forța de a reflecta sau de a reprezenta „realitatea" postúrilor autofondatoare ale subiectului masculin, forță care, dacă ar dispărea, ar spulbera iluziile fondaționale ale poziției acestuia. Pentru „a fi" Falusul, reflectorul și garantul unei poziții dominante a subiectului masculin, femeile trebuie să devină, trebuie să „fie" (în sensul de „a se prezenta ca și cum ar fi") exact ceea ce bărbații nu sînt, și, tocmai prin ceea ce nu posedă, să stabilească funcția esențială a acestora. Prin urmare, „a fi" Falusul înseamnă întotdeauna „a fi pentru" un subiect masculin care încearcă să-și confirme și să-și augmenteze identitatea prin recunoașterea acestui „a fi pentru". Într-un sens tare, Lacan pune în cauză ideea că *bărbați* semnifică înțelesul lui *femei* sau, viceversa, că *femei* semnifică înțelesul lui *bărbați*. Diviziunea și schimbul dintre „a fi" și „a avea" Falusul este stabilită de Simbolic – legea paternă. Parte a dimensiunii teatrale a acestui model ratat al reciprocității este, desigur, faptul că ambele poziții, cea masculină și cea feminină, sînt semnificate, semnificantul aparținînd Simbolicului, care nu poate fi niciodată asumat în întregime de vreuna din părți.

A fi Falusul înseamnă a fi semnificat prin legea paternă, a fi atît obiectul cît și instrumentul său, precum și, în termeni structuraliști, „semnul" și promisiunea puterii sale. În consecință, ca obiect constituit sau semnificat al schimbului, prin care legea paternă își extinde puterea și formele pe care le îmbracă, femeile sînt considerate a fi Falusul, adică emblema circulației sale neîntrerupte. Dar acest „a fi" Falusul este cu necesitate nesatisfăcător, întrucît femeile nu pot reflecta niciodată pe deplin legea; unele feministe

susțin că este nevoie de renunțarea la dorința femeilor (o renunțare dublă, de fapt, corespunzînd „dublului val" al reprimării care, așa cum susținea Freud, constituie fundamentul feminității)[15], renunțare ce înseamnă exproprierea dorinței ca dorință de a nu fi altceva decît o reflectare, un garant al necesității omniprezente a Falusului.

Pe de altă parte, se consideră că bărbații ar „avea" Falusul, dar niciodată că ar și „fi" Falusul, în sensul că penisul nu este echivalentul Legii și nu o poate niciodată simboliza pe deplin. În consecință, orice efort de a asuma statutul lui „a avea" constituie o imposibilitate necesară sau presupozițională, astfel încît ambele statuturi, „a avea" și „a fi", vor fi înțelese, în termenii lui Lacan, ca eșecuri dramatice, obligate cu toate acestea să articuleze și să pună în fapt aceste imposibilități iterative.

Dar cum „apare" femeia a fi Falusul, lipsa care îl întrupează și îl afirmă? Potrivit lui Lacan, aceasta se petrece prin deghizare*, (*masquerade*) efectul unei melancolii esențiale statutului feminin ca atare. În eseul său de tinerețe, „La signification du phallus", („Semnificația falusului") autorul vorbește despre „relațiile dintre sexe":

> Să spunem că aceste relații gravitează în jurul unui a fi și al unui a avea care, deoarece se referă la un semnificant, falusul, au efectul contradictoriu de a împrumuta, pe de o parte, realitate subiectului din acel semnificant, iar pe de alta, de a face ca relațiile ce ar trebui semnificate să fie ireale.[16]

În rîndurile imediat următoare frazei citate, Lacan pare să se refere la aparența „realității" subiectului masculin și la „irealitatea" heterosexualității. El pare de asemenea să se refere la statutul femeilor: „El decurge din intervenția unei «aparențe» substituite de «posesie» [fără îndoială, substituția este necesară, deoarece femeile sînt descrise ca fiind cele care «nu au»], astfel încît, pe de o parte, să o protejeze, iar, pe de alta, să îi mascheze lipsa." Deși aici nu există vreun gen gramatical, s-ar spune că Lacan descrie statutul femeilor, pentru care „lipsa" este caracteristică – trebuind deci să fie mascată –, și care au, într-un sens neprecizat, nevoie de apărare. Lacan afirmă apoi că această situație are

---

* Termenul lui Lacan este *mascarade* (n. red.).

drept consecință „faptul că, pentru ambele sexe, manifestările de comportament ideale sau tipice, mergînd inclusiv pînă la actul copulației sexuale, sînt în întregime împinse spre comedie" (p. 84).

Lacan continuă descrierea comediei heterosexuale explicînd că acest rol pe care femeile sînt obligate să-l joace, „a părea a fi" Falusul, constituie, inevitabil, o *deghizare*. Termenul este semnificativ, deoarece sugerează înțelesuri contradictorii: pe de o parte, dacă „a fi", calificativul ontologic al Falusului, este o deghizare, atunci totalitatea ființei pare să se reducă astfel la o formă a aparenței, aparența ființei, și prin urmare, întreaga ontologie a genului este reductibilă la jocul aparențelor. Pe de altă parte, deghizarea sugerează existența unei „ființe", sau a unui calificativ ontologic al feminității *anterior* deghizării, a unei dorințe sau a unei pretenții feminine mascate și capabile de a se dezvălui, și care ar putea într-adevăr să lase loc unei eventuale rupturi și substituiri a economiei semnificante falogocentrice.

În structura ambiguă a analizei lui Lacan se pot discerne cel puțin două obiective diferite. Mai întîi, deghizarea poate fi înțeleasă ca producere performativă a unei ontologii sexuale, o aparență care încearcă să fie convingătoare în calitate de „ființă"; apoi, deghizarea poate fi interpretată ca negare a dorinței feminine, ce presupune o feminitate ontologică anterioară și care este în mod obișnuit nereprezentată de către economia falică. În același sens, Irigaray observă că „deghizarea [...] este ceea ce fac femeile [...] pentru a lua parte la dorința bărbatului, dar cu prețul renunțării la dorința lor."[17] Primul obiectiv ar putea să determine o reflecție critică asupra ontologiei genului ca (de)construcție parodică și, eventual, să investigheze posibilitățile mobile ale distincției alunecoase dintre „aparență" și „ființă" – o radicalizare a dimensiunii „teatrale" a ontologiei sexuale, cercetată de Lacan doar în parte. Cel de-al doilea ar da naștere unor strategii feministe ale de-mascării, care să recupereze sau să elibereze ceea ce a rămas reprimat, în termenii economiei falice, din dorința feminină.[18]

Poate că aceste direcții alternative nu se exclud reciproc atît de mult pe cît par, de vreme ce aparențele devin din ce în ce mai

suspecte. Reflecțiile asupra semnificației travestirii prezente în opera lui Lacan și în eseul lui Joan Riviere „Womanliness as a Masquerade" („Feminitatea ca deghizare") diferă mult în ceea ce privește interpretarea realității, pe care o maschează deghizarea. Este această realitate ascunsă consecința unei dorințe feminine ce trebuie negată și, astfel, transformată într-o lipsă care, totuși, trebuie să capete un chip? Este ea oare consecința unei negări *a* acestei lipse în scopul de a părea a fi Falusul? Deghizarea construiește feminitatea ca reflectare a Falusului pentru a travesti posibilitățile bisexuale care, în caz contrar, ar putea fisura construcția desăvîrșită a unei feminități heterosexualizate? Transformă oare deghizarea, așa cum sugerează Joan Riviere, agresiunea și teama de represalii în seducție și flirt? Funcția sa primară este aceea de a camufla sau de a reprima o feminitate dinainte dată, o dorință feminină ce ar putea institui o alteritate nesubordonată față de subiectul masculin și care ar dezvălui eșecul necesar al masculinității? Sau deghizarea reprezintă un mijloc prin care feminitatea însăși este *mai întîi* instituită, o practică excluzionară a formulării identității, prin intermediul căreia masculinul este exclus și plasat în exteriorul granițelor unei poziții de gen feminine?

Lacan continuă astfel fraza citată mai sus:

> Oricît de paradoxală ar părea formularea, femeia va respinge prin deghizare o parte esențială a feminității sale, în special toate atributele acesteia, tocmai pentru a fi falusul, adică semnificantul dorinței Celuilalt. Ea se așteaptă să fie dorită și iubită pentru ceea ce nu este. Dar ea descoperă semnificantul propriei dorințe în corpul celui căruia îi cere dragostea. Cu siguranță, nu ar trebui să uităm că organul învestit cu această funcție semnificantă capătă valoarea unui fetiș. (p. 84)

Dacă acest „organ" nenumit, probabil penisul (tratat ca ebraicul *Yahweh*, al cărui nume nu trebuie rostit), *este* un fetiș, cum se face că acest lucru este uitat atît de ușor, după cum susține chiar Lacan? Și care este acea „parte esențială a feminității" ce trebuie respinsă? Este, din nou, partea nenumită care, o dată respinsă, apare ca lipsă? Sau lipsa însăși trebuie respinsă, astfel

încît femeia să poată apărea ca fiind Falusul? Imposibilitatea numirii acestei „părți esențiale" este aceeași ca în cazul „organului" masculin, pe care sîntem întotdeauna în pericol să îl uităm? Oare aceasta este chiar uitarea ce constituie reprimarea aflată în miezul deghizării feminine? Este ea o masculinitate prezumtivă ce trebuie pedepsită, pentru a apărea drept lipsa care confirmă și care, deci, este Falusul, sau este doar o posibilitate de natură falică ce trebuie negată pentru a deveni, din nou, chiar lipsa care confirmă?

Lacan își clarifică poziția remarcînd că „funcția măștii [...] domină identificările prin intermediul cărora este rezolvat refuzul dragostei" (p. 85). Cu alte cuvinte, masca este parte a strategiei încorporante a melancoliei; preia atributele obiectului/Celuilalt pierdut, atunci cînd pierderea este urmarea refuzului dragostei.[19] Faptul că masca „domină" și „rezolvă" aceste refuzuri sugerează că aproprierea reprezintă strategia prin intermediul căreia ele sînt refuzate, o dublă negație care reduplică structura identității prin absorbția melancolică a celui, de fapt, de două ori pierdut.

În mod semnificativ, Lacan plasează discuția despre mască alături de o analiză a homosexualității feminine. El susține că „orientarea spre homosexualitatea feminină, după cum indică observațiile, decurge dintr-o dezamăgire ce accentuează latura nevoii de dragoste" (p. 85). Discuția despre cel ce observă și cel ce este observat este, în mod convenabil, evitată, dar Lacan comentează ca și cum lucrurile ar fi evidente pentru oricine s-ar osteni să privească. Ceea ce se vede, prin „observație", este dezamăgirea fundamentală a femeii homosexuale, dezamăgire reamintind de refuzurile dominate/rezolvate prin deghizare. Mai poate fi „observat" și faptul că femeia homosexuală este victima unei idealizări profunde, a unei nevoi de dragoste căreia i se sacrifică însăși dorința.

Paragraful referitor la „homosexualitatea feminină" continuă cu afirmația citată parțial mai sus: „Aceste observații ar trebui nuanțate prin revenirea la funcția măștii [care este aceea] de a domina identificările prin care este rezolvat refuzul dragostei". Iar dacă homosexualitatea feminină este înțeleasă drept *consecință*

a unei dezamăgiri, „după cum indică observațiile", atunci această dezamăgire trebuie să apară undeva, și să apară cu claritate, pentru a fi observată. Dacă Lacan presupune că homosexualitatea feminină se naște dintr-o heterosexualitate dezamăgită, așa cum ni se spune că arată observația, n-ar putea fi la fel de evident pentru observator faptul că heterosexualitatea provine dintr-o homosexualitate decepționată? Este oare „observată" masca femeii homosexuale și, dacă da, ce expresie cu claritate lizibilă probează „dezamăgirea" și „orientarea", precum și substituirea dorinței de către nevoia (idealizată) de dragoste? Lacan sugerează poate că statutul desexualizat al lesbienei, înglobarea unui refuz ce apare ca absență a dorinței este limpede pentru observator.[20] Putem însă vedea în această concluzie rezultatul necesar al unui punct de vedere masculin și heterosexualizat care consideră lesbianismul drept un refuz al sexualității *per se*, deoarece sexualitatea este presupusă a fi exclusiv heterosexuală, iar observatorul, imaginat aici ca bărbat heterosexual, nu are acces la acest fenomen. Într-adevăr, nu este această analiză consecința unui refuz ce îl contrariază pe observator, a cărui dezamăgire, dezavuată și proiectată altundeva, e transformată în caracterul esențial al femeilor care îl refuză?

Printr-o acrobație pronominală caracteristică, Lacan nu ajunge să spună limpede cine pe cine refuză. În calitate de cititori, totuși, putem înțelege că acest „refuz" difuz este legat în mod semnificativ de mască. Dacă orice refuz nu este, în cele din urmă, altceva decît loialitate față de o altă legătură prezentă sau trecută, atunci el reprezintă și o modalitate de prezervare. Astfel, masca ascunde pierderea, însă o păstrează (și o neagă) prin chiar actul ascunderii. Masca are o funcție dublă, care este dubla funcție a melancoliei. Masca este asumată în procesul încorporării, care reprezintă un mod de a înscrie și apoi de a purta o identificare melancolică în și pe corp; ea este, de fapt, semnificația corpului clădit pe scheletul Celuilalt, care a fost refuzat. Dominat prin intermediul aproprierii, orice refuz eșuează, iar cel care refuză devine o parte din însăși identitatea celui refuzat, refuzul psihic al acestuia din urmă. Pierderea

obiectului nu este niciodată absolută, deoarece este redistribuită în interiorul unei granițe psihice/fizice care se lărgește pentru a încorpora această pierdere. Acest fapt situează procesul încorporării genului în interiorul orbitei mai cuprinzătoare a melancoliei.

Publicat în 1929, eseul lui Joan Riviere „Womanliness as a Masquerade"[21] prezintă conceptul feminității ca deghizare în termenii unei teorii a agresiunii și a rezolvării conflictelor. La prima vedere, această teorie pare a se afla la mare distanță de analiza deghizării întreprinsă de Lacan, care se referă la comedia rolurilor sexuale. Autoarea începe cu o respectuoasă trecere în revistă a tipologiei pe care Ernest Jones o propune pentru dezvoltarea sexualității feminine în forme heterosexuale și homosexuale. Totuși, ea se concentrează asupra „tipurilor intermediare" care estompează granițele dintre heterosexual și homosexual și, implicit, contestă capacitatea descriptivă a sistemului clasificator al lui Jones. Într-o remarcă în consonanță cu facila referire a lui Lacan la „observație", Riviere se sprijină pe experiența sau percepția comună pentru a-și valida interesul acordat „tipurilor intermediare": „În viața de zi cu zi se întîlnesc tipuri de bărbați și femei care, deși evoluează ca heterosexuali, prezintă în mod evident trăsături ale celuilalt sex" (p. 35). Cele mai evidente aici sînt clasificările care condiționează și structurează percepția acestui amestec de atribute. Riviere pleacă de la noțiuni prestabilite referitoare la ceea ce înseamnă de fapt a prezenta trăsăturile unui anumit sex și la modul în care aceste caracteristici evidente sînt înțelese ca expresii sau reflectări ale unei prezumtive orientări sexuale.[22] Această percepție sau observație nu numai că presupune o corelație între caracteristici, dorințe și „orientări",[23] dar și creează unitatea respectivă prin chiar actul perceptiv. Unitatea, postulată de Riviere, dintre atributele genului și o „orientare" naturalizată apare ca o instanță a ceea ce Wittig numește „formare imaginară" a sexului.

Și totuși, Riviere aduce în dezbatere aceste tipologii naturalizate prin apelul la o interpretare psihanalitică ce localizează semnificația atributelor amestecate ale genului în „jocul conflictelor" (p. 35). În mod semnificativ, ea pune în contrast acest tip de teorie

psihanalitică cu un altul, care reduce prezența atributelor aparent „masculine" ale unei femei la o simplă „tendință radicală sau fundamentală". Altfel spus, dobîndirea unor astfel de atribute și adoptarea unei orientări heterosexuale sau homosexuale sînt o consecință a rezolvării conflictelor care au ca scop suprimarea anxietății. Citîndu-l pe Ferenczi pentru a stabili o analogie cu propria interpretare, Riviere scrie:

> Ferenczi a arătat [...] că bărbații homosexuali își exagerează heterosexualitatea ca reacție defensivă în fața homosexualității lor. Voi încerca să arăt că femeile a căror dorință se îndreaptă către masculinitate pot purta o mască a feminității pentru a evita anxietatea și pedeapsa de care se tem din partea bărbaților. (p. 25)

Nu este clar ce este forma „exagerată" de heterosexualitate pe care se spune că o afișează homosexualul, dar fenomenul prezentat ar putea să constea pur și simplu în faptul că un *gay* nu arată neapărat foarte diferit de un heterosexual. Această absență a unui stil sau a unei aparențe diferențiatoare poate fi considerată o „reacție defensivă" simptomatică numai datorită faptului că homosexualul în cauză nu se conformează ideii de *gay* pe care cel care efectuează studiul o extrage din și o susține prin stereotipuri culturale. O analiză în maniera lui Lacan ar putea afirma că presupusa „exagerare" în conduita homosexualului, indiferent care atribute se consideră că indică o aparentă heterosexualitate, nu reprezintă altceva decît tentativa de a „avea" Falusul, rolul subiectului care atrage după sine o dorință activă și heterosexualizată. În mod asemănător, „masca" acelor „femei care caută masculinitatea" poate fi interpretată ca efort de a renunța la „posesia" Falusului cu scopul de a evita represaliile din partea celor de la care acesta trebuie obținut prin castrare. Riviere explică teama de represalii ca o consecință a fantasmei feminine de a lua locul bărbaților, al tatălui mai exact. Atunci cînd se examinează pe sine, un fapt considerat de unii ca autobiografic – rivalitatea cu tatăl – nu are ca obiect dorința față de mamă, cum s-ar putea crede, ci poziția tatălui în discursul public, ca vorbitor, scriitor și profesor – adică mai degrabă ca utilizator de semne decît ca

obiect-semn, supus schimbului. Această dorință castratoare poate fi înțeleasă ca dorință de a abandona statutul de femeie-ca-semn pentru a se prezenta ca subiect în interiorul limbajului.

Într-adevăr, analogia pe care o stabilește Riviere între homosexual și femeia mascată nu este, în opinia ei, o analogie între homosexualitatea masculină și cea feminină. Feminitatea este asumată de cineva „care caută masculinitatea", dar se teme de represaliile care ar urma dacă ar adopta aparența publică a masculinității. Aceasta din urmă este asumată de un bărbat homosexual care, probabil, încearcă să ascundă – nu de ochii altora, ci de ai săi – o feminitate evidentă. Femeia își asumă un travesti pentru a-și ascunde masculinitatea față de publicul bărbaților pe care dorește să-i castreze. Dar se spune că homosexualul își exagerează „heterosexualitatea" (adică o masculinitate care îi îngăduie să treacă drept heterosexual?) ca „apărare", inconștientă, deoarece nu își poate accepta propria homosexualitate (sau poate că observatorul nu ar accepta-o, dacă s-ar afla în locul lui?). Cu alte cuvinte, bărbatul homosexual se pedepsește în mod inconștient pe el însuși, dorind și temîndu-se în același timp de consecințele castrării. Homosexualul nu își „cunoaște" homosexualitatea, deși se pare că Ferenczi și Riviere o pot face.

Dar cunoaște oare Riviere homosexualitatea femeii deghizate pe care o descrie? Cînd vine vorba de corespondentul analogiei pe care chiar ea o stabilește, femeia „care caută masculinitatea" este homosexuală doar în sensul că susține o identificare masculină, dar nu și în termenii dorinței sau orientării sexuale. Invocînd încă o dată tipologia lui Jones, ca și cum ar fi un scut falic, ea formulează o „apărare" care desemnează ca asexuale o clasă de femei homosexuale considerate drept tipul deghizat: „primul grup de femei homosexuale descris de Jones, care, fără să fie interesate de alte femei, doresc «recunoașterea» masculinității lor din partea bărbaților și se pretind egale cu bărbații, altfel spus, se pretind ele însele bărbați" (p. 37). Ca și la Lacan, lesbiana este semnificată aici ca rol asexual, care refuză sexualitatea.

Pentru ca analogia de mai sus cu explicația lui Ferenczi să fie completă, s-ar zice că această descriere ia forma „apărării" împotriva homosexualității feminine *ca sexualitate* ce este totuși înțeleasă ca structură reflexivă a „bărbatului homosexual". Și totuși, nu există nici o modalitate clară de a interpreta această descriere a homosexualității feminine care să nu ia în calcul dorința sexuală față de femei. Riviere ar vrea să ne facă să credem că această stranie anomalie tipologică nu poate fi redusă la o homosexualitate sau heterosexualitate feminină reprimată. Nu sexualitatea este ascunsă, ci mînia.

O posibilă interpretare este aceea că femeia deghizată își dorește masculinitatea pentru a se angaja în discursul public, alături de bărbați și cu statutul unui bărbat, ca parte a unui schimb homoerotic masculin. Tocmai pentru că schimbul respectiv ar însemna castrarea, ea se teme de aceeași pedeapsă care motivează „apărările" homosexualului. Poate că feminitatea ca deghizare are menirea de a abate atenția de la homosexualitatea masculină – aceasta fiind presupoziția de natură erotică a discursului hegemonic, „hommo-sexualitatea" sugerată de Irigaray. În orice caz, Riviere ar vrea să considerăm că aceste femei experimentează identificări cu masculinul nu pentru a ocupa un rol într-un anumit schimb sexual, ci, mai degrabă, pentru a urmări o rivalitate care nu are nici un obiect sexual sau, cel puțin, nu unul pe care să vrea să-l numească.

Textul lui Riviere oferă o cale spre reconsiderarea întrebării „ce se maschează prin travestire?". Într-un pasaj-cheie care marchează o îndepărtare de la analiza restrictivă delimitată de sistemul clasificator al lui Jones, ea sugerează că „travestirea" reprezintă mai mult decît caracteristica unui „tip intermediar", care este central pentru „feminitate" în ansamblul ei:

> Cititorul ar putea acum să întrebe în ce fel definesc feminitatea sau unde trasez linia dintre feminitatea autentică și „deghizare". Eu nu vreau să sugerez, totuși, că există o astfel de diferență; radicale sau superficiale, ele reprezintă același lucru. (p. 38)

Acest refuz de a postula o feminitate anterioară imitării și măștii este considerată de Stephen Heath, în lucrarea sa *Joan*

Riviere and the Masquerade, drept o dovadă a ideii că „feminitatea autentică este o astfel de imitație, *este* deghizarea". Sprijinindu-se pe caracterizarea axiomatică a libidoului drept masculin, Heath ajunge la concluzia că feminitatea înseamnă negarea libidoului, „disimularea unei masculinități fundamentale".[24]

Feminitatea devine o mască ce domină/rezolvă o identificare cu masculinul, căci aceasta, în matricea presupus heterosexuală a dorinței, ar produce o dorință pentru un obiect feminin, Falusul; prin urmare, asumarea feminității ca mască ar putea dezvălui refuzul unei homosexualități feminine și, în același timp, încorporarea hiperbolică a Celuilalt feminin care este refuzat – o formă bizară de a păstra și a proteja această dragoste în interiorul cercului narcisismului melancolic și negativ care își află originea în inculcarea psihologică a normei heterosexuale.

Gîndirea lui Riviere ar putea fi interpretată prin teama de propria ideologie falică[25] – adică de identitatea falică pe care autoarea riscă să și-o expună în prelegerile, în scrierile sale, în scriitura falică pe care eseul însuși o ascunde și o întruchipează. Ea încearcă să nege și, totodată, să întruchipeze, transformîndu-se în obiectul pe care își interzice să-l iubească, nu atît identitatea ei masculină, cît dorința heterosexuală masculină, care este marca definitorie a acesteia. Iată dilema generată de o matrice care explică dorința față de femeie, indiferent de sexul sau genul subiectului care o resimte, ca avîndu-și originea într-o situare masculină și heterosexuală. Libidoul-ca-masculin este sursa ipotetică a întregului spectru de posibilități al sexualității.[26]

În acest punct, tipologia genului și a sexualității trebuie să lase locul unei explicații de natură discursivă a producerii culturale a genului. Poate că obiectul analizei lui Riviere este un homosexual lipsit de homosexualitate tocmai datorită faptului că această opțiune i-a fost deja refuzată autoarei; existența culturală a acestei interdicții se găsește acolo, în spațiul prelegerii, determinînd-o și diferențiind-o pe ea ca vorbitor față de publicul ei în mare parte masculin. Deși se teme că dorința ei castratoare ar putea fi percepută, ea neagă existența unei competiții pentru un obiect comun al dorinței, fără de care identificării masculine pe

care şi-o recunoaşte i-ar lipsi confirmarea şi semnul esenţial. Într-adevăr, interpretarea ei presupune primatul agresiunii asupra sexualităţii, dorinţa de a castra şi de a lua locul subiectului masculin, o dorinţă înrădăcinată într-o rivalitate declarată, dar care se epuizează în actul substituirii. Întrebarea ar putea fi pusă mai cu folos astfel: cărei fantasme sexuale îi serveşte agresiunea la care ne-am referit, şi ce tip de sexualitate autorizează ea? Deşi dreptul de a ocupa poziţia unui subiect locutor este scopul aparent al agresiunii celui analizat, ne putem pune întrebarea dacă nu cumva există mai întîi o repudiere a femininului care pregăteşte acest rol din cadrul vorbirii şi care, invariabil, reapare ca alteritate falică, ce confirmă, în mod fantasmatic, autoritatea subiectului locutor?

Am putea atunci să regîndim chiar ideile de masculinitate şi feminitate construite aici ca avîndu-şi sursa în investiri homosexuale nerezolvate. Dominaţia/refuzul melancolic al homosexualităţii culminează în încorporarea obiectului de acelaşi sex al dorinţei şi reapare în construirea unor „naturi" sexuale discrete care îşi cer şi îşi instituie opuşii prin excludere. A accepta caracterizarea libidoului ca fundamental masculin sau primatul bisexualităţii nu înseamnă a oferi şi o explicaţie a construirii acestor diverse „primaturi". Unele interpretări psihanalitice susţin că feminitatea se sprijină pe excluderea masculinului, acesta fiind o „parte" a unei structuri psihice bisexuale. Coexistenţa celor două aspecte este asumată, iar apoi, prin intermediul reprimării şi excluderii, sînt fabricate „identităţi" de gen distincte, avînd drept consecinţă faptul că identitatea este considerată ca fiind întotdeauna inerentă unei dispoziţii bisexuale, despărţită prin reprimare în părţile sale componente. Într-un anumit sens, restricţia pe care această binaritate o impune culturii este prezentată drept bisexualitatea preculturală care, prin emergenţa în „cultură", se divide în prezenţele familiare ale heterosexualităţii. Totuşi, încă de la început restricţia binară impusă sexualităţii arată limpede că, în nici un caz, cultura nu este ulterioară bisexualităţii pe care trebuie să o reprime: ea constituie însăşi matricea inteligibilităţii prin care poate fi gîndită

bisexualitatea primară. „Bisexualitatea" imaginată ca fundament psihic și care se consideră că este ulterior reprimată reprezintă un produs discursiv ce se pretinde anterior față de orice alt discurs și care ia naștere prin practicile excluzionare generative și inevitabile ale heterosexualității normative.

Discursul lui Lacan se axează pe conceptul unei „separări", o ruptură primară sau fundamentală fragmentînd interioritatea subiectului și instituind dualitatea sexelor. Dar de ce această concentrare exclusivă asupra rupturii? În termenii lui Lacan, s-ar părea că separarea este întotdeauna *efectul* legii, iar nu o condiție preexistentă care face posibilă acțiunea acesteia. Jacqueline Rose scrie că „pentru ambele sexe, sexualitatea va fi legată în mod necesar de duplicitatea care îi subminează separarea fundamentală"[27], sugerînd că separarea sexuală, instituită prin reprimare, este invariabil subminată tocmai de către subterfugiile identitare. Însă nu cumva reprezintă aceasta o dualitate prediscursivă care ajunge să submineze postura univocă a fiecărei poziții din cîmpul diferenței sexuale? Rose scrie, convingător, că „pentru Lacan, cum am văzut, nu există realitate prediscursivă («Cum să te întorci, altfel decît printr-un discurs specific, la o realitate prediscursivă?», SXX, p. 33), nimic anterior legii care să fie disponibil și recuperabil". Ca o critică indirectă la adresa eforturilor lui Irigaray de a delimita o situare a scriiturii feminine în afara economiei falice, Rose adaugă: „Și nu există feminin în afara limbajului."[28] Dacă interdicția creează „separarea fundamentală" a sexului și dacă se dovedește că această separare este înșelătoare tocmai din pricina artificialității rupturii, atunci există cu siguranță o separare care să *reziste* separării, o dualitate psihică sau o bisexualitate inerentă ce ajunge să submineze orice efort de a distruge unitatea. Înțelegerea acestei dualități psihice drept un *efect* al Legii constituie scopul declarat al lui Lacan, dar și punctul de rezistență al teoriei sale.

Fără îndoială, Rose are dreptate atunci cînd susține că orice identificare, tocmai pentru că are ca ideal o fantasmă, este sortită eșecului. Orice teorie psihanalitică stipulînd un proces evolutiv care presupune îndeplinirea unei identificări date între

tată şi fiu sau între mamă şi fiică amalgamează, în mod eronat, Simbolicul cu realul şi pierde din vedere problema critică a incomensurabilităţii – care denunţă ca invariabil fantasmatice atît „identificarea", cît şi drama de „a fi" şi de „a avea" Falusul.[29] Şi totuşi, ce determină domeniul fantasmaticului, regulile care administrează incomensurabilitatea Simbolicului cu realul? Evident, nu este suficient să susţii că această dramă funcţionează doar în cazul locuitorilor Occidentului din perioada capitalismului tîrziu şi că, într-o epocă deocamdată neprecizată, un alt regim al Simbolicului va guverna limbajul ontologiei sexuale. Instituind Simbolicul ca invariabil fantasmatic, adverbul „invariabil" se deplasează către „inevitabil", generînd o descriere a sexualităţii care avansează drept rezultat final o stază culturală.

Interpretarea lacaniană care consideră prediscursivul drept o imposibilitate promite o critică ce conceptualizează Legea ca fiind în acelaşi timp prohibitivă şi generativă. Faptul că limbajul fiziologiei sau cel al dispoziţiei nu apare aici este bine venit, însă restricţiile binare operează încă, pentru a încadra şi a formula sexualitatea, precum şi pentru a-i delimita dinainte formele de rezistenţă faţă de „real". Delimitînd domeniul a ceea ce este supus reprimării, excluderea operează înaintea acesteia – adică în delimitarea Legii şi a obiectelor care intră sub incidenţa sa. Deşi se poate obiecta că, pentru Lacan, reprimarea creează reprimatul cu ajutorul legii paterne şi prohibitive, argumentul nu explică nostalgia insidioasă, prezentă în opera sa, după acea plăcere (*jouissance*) deplină, pierdută acum. Într-adevăr, pierderea nu ar putea fi înţeleasă ca atare dacă irecuperabilitatea plăcerii nu ar trimite la un trecut separat de prezent prin legea prohibitivă. Faptul că nu putem cunoaşte trecutul din perspectiva subiectului deja fondat nu înseamnă că trecutul nu reapare în discursul celui din urmă ca fisură (*fêlure*), discontinuitate, alunecare metonimică. Aşa cum realitatea numenală, cu un grad mai înalt de adevăr, exista pentru Kant, trecutul prejuridic al acelei *jouissance* nu poate fi cunoscut din interiorul vorbirii; şi totuşi aceasta nu înseamnă că el nu este real. Chiar inaccesibilitatea sa, indicată de alunecările metonimice ale vorbirii curente, confirmă această completitudine originară ca realitate ultimă.

Se impune, în acest punct al discuției, următoarea întrebare: ce plauzibilitate i se poate acorda unei interpretări a Simbolicului care impune o conformitate față de lege imposibil de realizat și care nu lasă loc flexibilității Legii înseși, reelaborării sale culturale în forme mai plastice? Obligativitatea dobîndirii unui sex în maniera prescrisă de Simbolic conduce întotdeauna la eșec și, în unele cazuri, la denunțarea naturii fantasmatice a înseși identității sexuale. Pretenția Simbolicului de a reprezenta, în forma sa actuală și hegemonică, inteligibilitatea culturală consolidează forța fantasmelor, precum și diversele drame ale eșecurilor identificării. Alternativa nu este aceea de a sugera că identificarea ar trebui să devină o realizare viabilă. Dar pare să persiste o romantizare sau o idealizare religioasă a „eșecului", a umilinței și a cedării în fața Legii, ceea ce face ca relatarea lui Lacan să fie suspectă din punct de vedere ideologic. Dialectica dintre un imperativ juridic care nu poate fi îndeplinit și o prăbușire inevitabilă „în fața legii" aduce aminte de relația chinuitoare dintre Dumnezeul Vechiului Testament și acei supuși umiliți ce își oferă supunerea fără a fi răsplătiți. Faptul că sexualitatea întruchipează în prezent acest impuls religios sub forma nevoii de dragoste (considerată drept o nevoie „absolută"), distinctă atît de cerere, cît și de dorință (un fel de transcendență extatică ce eclipsează cu totul sexualitatea), îi conferă Simbolicului o mai mare credibilitate, transformîndu-l într-o zeitate inaccesibilă, dar atotdeterminantă, care lucrează asupra oamenilor.

Această structură a tragediei religioase din teoria lui Lacan subminează efectiv orice strategie de politică culturală care să configureze un imaginar alternativ al jocului dorințelor. Dacă Simbolicul asigură eșecul obiectivelor pe care le administrează, atunci poate că scopurile sale, asemenea celor ale Dumnezeului Vechiului Testament, sînt cu totul neteleologice – nu îndeplinire a unui țel, ci obediență și suferințe, pentru a-i întări „supusului" conștiința limitării sale „în fața legii". Există, desigur, și o latură comică a acestei drame, revelată prin dezvăluirea imposibilității permanente de a înțelege identitatea. Dar chiar și această comedie este expresia inversată a înrobirii față de un Dumnezeu pe care îl consideră imposibil de detronat.

Teoria lacaniană trebuie înțeleasă ca un tip de „morală a slugii". Oare cum ar fi reformulată ea după aproprierea intuiției lui Nietzsche din *Despre genealogia moralei*, potrivit căreia Dumnezeu, Simbolicul inaccesibil, *este făcut inaccesibil* de către o putere (voința de putere) care își instituie permanent propria neputință?[30] Această reprezentare a legii paterne ca autoritate ineluctabilă și necognoscibilă în fața căreia subiectul sexuat este sortit eșecului trebuie studiată în lumina impulsului teologic care o motivează, ca și în aceea a criticii teologiei, care trimite dincolo de ea. Construcția legii care garantează eșecul este simptomatică pentru o morală a slugii care își dezavuează înseși puterile generative folosite pentru a construi „Legea" ca imposibilitate perpetuă. Care este forța care creează această ficțiune ce reflectă fatalitatea supunerii? Care sînt mizele culturale ale menținerii puterii în interiorul acelui cerc care se neagă pe sine, și cum ar putea fi recuperată această putere din capcanele unei legi prohibitive care *este* puterea în disimularea și autodominarea sa?

iii. Freud și melancolia genului

Deși Irigaray afirmă că structura feminității și melancolia sînt „interdependente"[31], iar Kristeva identifică maternitatea cu melancolia în „Motherhood According to Bellini" („Maternitatea după Bellini"), ca și în *Soleil noir: Dépression et mélancolie* (*Soarele negru. Depresie și melancolie*)[32], s-au făcut puține eforturi de a înțelege negarea/conservarea melancolică a homosexualității în procesul de producere a genului din interiorul cadrului heterosexual. Freud identifică mecanismul melancoliei ca fiind esențial pentru „formarea eului" și pentru „caracter", însă face doar aluzii la centralitatea melancoliei față de gen. În *Eul și sinele* (1923), el analizează structura doliului ca structură incipientă a formării eului, o teză ale cărei urme pot fi regăsite în eseul său din 1917 intitulat „Doliu și melancolie".[33] În experiența pierderii unei ființe iubite, susține Freud, se pare că eul îl încorporează pe celălalt în însăși structura sa, preluîndu-i o parte din atribute și

„susținîndu-l" prin acte magice de imitare. Pierderea celuilalt, dorit și iubit, este depășită printr-un act specific de identificare care încearcă să-l protejeze absorbindu-l în însăși structura sinelui: „Astfel, refugiindu-se în eu, dragostea evită anihilarea" (p. 178). Această identificare nu este pur și simplu momentană sau ocazională, ci devine o nouă structură identitară; de fapt, celălalt devine parte a eului prin internalizarea permanentă a atributelor celuilalt.[34] În cazul în care o relație ambivalentă este întreruptă de o dispariție fizică, ambivalența respectivă este internalizată ca dispoziție autocritică sau autodegradantă în care rolul celuilalt este acum ocupat și dirijat de către eul însuși: „Identificarea narcisistă cu obiectul devine în acest caz un substitut pentru investirea erotică, ce are drept rezultat faptul că, în ciuda conflictului cu persoana iubită, nu este nevoie ca relația de dragoste să fie abandonată" (p. 170). Mai apoi, Freud spune în mod limpede că procesul internalizării și menținerii iubirilor pierdute este crucial pentru formarea eului și pentru „alegerea sa obiectuală" (*object-choice*).

În *Eul și sinele*, Freud se referă la acest proces de internalizare descris în „Doliu și melancolie" și remarcă:

> Am reușit să explicăm tulburările dureroase ale melancoliei presupunînd că [pentru cei care suferă de această dereglare] un obiect pierdut a fost resuscitat în interiorul eului – adică un obiect al investirii a fost înlocuit cu o identificare. La acea vreme, totuși, nu am apreciat semnificația globală a acestui proces și nu ne-am dat seama cît este de obișnuit și de tipic. De atunci ne-am dat seama de faptul că acest tip de substituție determină în mare parte forma pe care o ia eul și că el aduce o contribuție esențială la clădirea a ceea ce se numește „caracterul" acestuia (p. 18).

Pe măsură ce acest capitol despre „Eu și supraeu (Idealul eului)" continuă, nu este descris, totuși, doar „caracterul", ci și dobîndirea identității de gen. Susținînd că „este posibil ca această identificare să fie singura condiție în care sinele poate renunța la obiectele sale", Freud sugerează că strategia internalizatoare a melancoliei nu se *opune* doliului, ci ar putea reprezenta singura modalitate

prin care eul supraviețuiește pierderii legăturilor emoționale esențiale cu ceilalți. Mai departe, Freud afirmă: „caracterul eului este un precipitat de investiri obiectuale abandonate, și el conține istoria acelor alegeri obiectuale" (p. 19). Procesul internalizării iubirilor pierdute devine pertinent pentru formarea genului, atunci cînd ne dăm seama că tabuul incestului are, printre alte funcții, și pe aceea de a iniția pierderea unui obiect al dragostei, iar eul își recuperează pierderea prin internalizarea obiectului-tabu al dorinței. În cazul unei uniuni heterosexuale interzise, obiectul este refuzat, dar nu și modalitatea dorinței, astfel încît aceasta este deviată de la obiectul în cauză spre alte obiecte de sex opus. Însă în cazul unei uniuni homosexuale interzise este vorba, în mod limpede, de renunțarea atît la obiect, cît și la dorință, care sînt supuse astfel strategiilor internalizatoare ale melancoliei. Prin urmare, „băiatul intră în relație cu tatăl identificîndu-se cu el" (p. 21).

În cea dintîi formulare a identificării fiu-tată, Freud emite ipoteza că aceasta are loc fără investirea prealabilă (p. 21), ceea ce înseamnă că identificarea nu este consecința unei iubiri pierdute sau interzise a fiului pentru tată. Ulterior, totuși, Freud consideră bisexualitatea primară ca un factor care complică procesul formării caracterului și genului. O dată cu postularea unui set bisexual de dispoziții libidinale, nu mai există nici un motiv pentru a nega o dragoste sexuală originară a fiului pentru tată, și totuși Freud, implicit, o face. Cu toate acestea, băiatul manifestă o investire primară față de mamă, iar Freud notează că bisexualitatea iese astfel la iveală în comportamentul deopotrivă masculin și feminin prin care copilul-băiat încearcă să își seducă mama.

Deși Freud introduce complexul lui Oedip pentru a explica de ce băiatul trebuie să își repudieze mama și să adopte o atitudine ambivalentă față de tată, el observă mai apoi în treacăt că „s-ar putea chiar ca ambivalența afișată în relațiile cu părinții să trebuiască să fie atribuită în întregime bisexualității și ca ea să nu se dezvolte, așa cum am descris-o mai sus, din procesul identificării, ca urmare a rivalității" (p. 23, n. 1). Dar într-un astfel de caz, ce anume ar condiționa ambivalența? Desigur,

Freud dorește să sugereze că băiatul trebuie să opteze nu doar între două obiecte alternative, ci și între două dispoziții sexuale, cea masculină și cea feminină. Faptul că el alege de obicei heterosexualitatea nu ar fi rezultatul temerii de castrare de către tată, ci al temerii de castrare pur și simplu, echivalentă cu teama de „feminizare" – asociată în culturile heterosexuale cu homosexualitatea masculină. De fapt, nu dorința heterosexuală pentru mamă este cea care trebuie sublimată și pedepsită în primul rînd, ci investirea homosexuală care trebuie subordonată unei heterosexualități sancționate cultural. Într-adevăr, dacă ceea ce produce repudierea de către băiat a feminității și atitudinea sa ambivalentă față de tată este mai degrabă bisexualitatea primară decît drama oedipiană a rivalității, atunci primatul investirii materne și, prin urmare, și heterosexualitatea primară a obiectului investirii băiatului devin din ce în ce mai suspecte.

Indiferent de motivul respingerii mamei (să interpretăm tatăl care pedepsește ca pe un rival sau ca pe un obiect al dorinței ce se refuză ca atare pe sine?), repudierea devine momentul fondator a ceea ce Freud numește „consolidarea" genului. Abandonîndu-și mama ca obiect al dorinței, fiul fie internalizează pierderea prin identificarea cu ea, fie își substituie atașamentul heterosexual, caz în care și-l întărește pe acela pentru tată și astfel își „consolidează" masculinitatea. Așa cum sugerează metafora consolidării, pot fi găsite în mod evident fragmente de masculinitate în peisajul psihic, în dispoziții, în înclinații sexuale și motivații, dar ele sînt difuze și dezorganizate, neîngrădite de exclusivitatea opțiunii heterosexuale. Dacă băiatul renunță atît la obiect, cît și la finalitate, abandonînd astfel cu totul investirea heterosexuală, el internalizează figura mamei și își construiește un supraeu feminin care dizolvă și dezorganizează masculinitatea, consolidînd în locul acesteia dispoziții libidinale feminine.

Și pentru fată complexul lui Oedip poate fi sau „pozitiv" (identificare cu persoane de același sex), sau „negativ" (identificare cu persoane de sex opus); pierderea tatălui pe care o declanșează tabuul incestului poate avea ca rezultat fie o identificare cu obiectul pierdut (o consolidare a masculinității), fie o deviere a

finalității de la acesta, caz în care heterosexualitatea triumfă asupra homosexualității și este descoperit un obiect-substitut. La sfîrșitul scurtului pasaj despre complexul oedipian negativ al fetei, Freud remarcă faptul că factorul care hotărăște ce identificare este adoptată este forța sau slăbiciunea masculinității și feminității dispoziției ei. În mod semnificativ, Freud își dezvăluie încurcătura în legătură cu ce anume constituie o dispoziție masculină sau feminină, atunci cînd se întrerupe în mijlocul frazei cu o incidentă care exprimă îndoiala: „– în orice ar consta aceasta –" (p. 22).

Ce sînt aceste dispoziții primare pe care însuși Freud pare că nu le poate explica? Sînt niște atribute ale unei organizări libidinale inconștiente? Și care este modul exact în care diversele identificări generate de conflictul oedipian operează pentru a întări sau dizolva fiecare dintre aceste dispoziții? Ce aspect al „feminității" ține de dispoziție și care este consecința identificării? Ce ne împiedică să înțelegem „dispozițiile" bisexualității ca „efecte" sau „produse" ale unei serii de internalizări? Mai mult, cum identificăm de la bun început o dispoziție „masculină" sau „feminină"? Prin ce semne poate fi cunoscută și în ce măsură considerăm o dispoziție „masculină" sau „feminină" drept condiție preliminară a alegerii unui obiect heterosexual? Cu alte cuvinte, în ce măsură vedem dorința pentru tată drept dovadă a unei dispoziții feminine doar pentru că plecăm, în ciuda postulării bisexualității primare, de la o matrice heterosexuală a dorinței?

Conceptualizarea bisexualității în termenii *dispozițiilor*, feminine și masculine, care au drept corelative intenționale finalități heterosexuale, sugerează că pentru Freud *bisexualitatea înseamnă coincidența a două dorințe heterosexuale în același psihic.* Dispoziția masculină nu este, de fapt, niciodată orientată către tată ca obiect al iubirii sexuale, și nici cea feminină către mamă (fata ar putea fi orientată astfel, însă aceasta se întîmplă înainte ca ea să renunțe la latura „masculină" a naturii dispoziției sale). Respingîndu-și mama ca obiect al iubirii sexuale, fata își repudiază în mod necesar masculinitatea și în consecință, în mod paradoxal, își „fixează" feminitatea. Prin urmare, în teza

lui Freud care postulează o bisexualitate primară nu există homosexualitate, ci doar atracția contrariilor.

Dar ce dovadă oferă Freud pentru existența unor astfel de dispoziții? Dacă nu se poate distinge în vreun fel între feminitatea obținută prin internalizare și cea ținînd strict de dispoziție, atunci ce ne poate împiedica să tragem concluzia că toate afinitățile de gen sînt consecința internalizărilor? Pe ce bază sînt atribuite indivizilor identități și sexualități care țin de dispoziții și ce înțeles putem da, de la bun început, „masculinității" și „feminității"? Luînd ca punct de plecare problematica internalizării, vom analiza statutul identificărilor internalizate în formarea genului și, în al doilea rînd, relația dintre melancolia autoflagelatoare a acestora și o afinitate de gen internalizată.

În „Doliu și melancolie", Freud interpretează atitudinile autocritice ale melancolicului drept rezultat al internalizării unui obiect pierdut al iubirii. Tocmai pentru că acel obiect este pierdut, deși relația rămîne ambivalentă și nesoluționată, el este „adus înăuntrul" eului, unde disputa este reluată în mod neașteptat, ca dialog interior între două părți ale psihicului. În „Doliu și melancolie", obiectul este construit în interiorul eului ca voce sau instanță critică, iar furia resimțită inițial față de obiect este inversată, astfel încît obiectul îi dictează acum eului:

> Dacă asculți cu răbdare numeroasele și variatele autoacuzații ale melancolicului, nu poți evita în cele din urmă impresia că, adesea, cele mai violente dintre ele nu se îndreaptă către pacientul însuși, ci, cu modificări nesemnificative, se potrivesc altcuiva, unei persoane pe care el o iubește, a iubit-o sau ar trebui s-o iubească [...]. Reproșurile aduse sieși sînt reproșuri la adresa unui obiect iubit care a fost transferat spre eul pacientului. (p. 169)

Melancolicul refuză pierderea obiectului, iar internalizarea devine o strategie de resuscitare magică a acestuia, nu numai din cauza durerii resimțite, ci și deoarece atitudinea ambivalentă față de obiect cere ca acesta să fie reținut pînă cînd sînt rezolvate toate neînțelegerile. În acest eseu de tinerețe, Freud înțelege durerea ca retragere a unei investiri libidinale dintr-un

obiect şi ca transfer al acesteia spre un obiect nou. În *Eul şi sinele*, totuşi, Freud îşi revizuieşte această distincţie între doliu şi melancolie şi sugerează că procesul de identificare asociat cu melancolia ar fi „singura condiţie prin care sinele poate renunţa la obiectele sale" (p. 19). Altfel spus, identificarea cu obiectele pierdute, caracteristică melancoliei, devine condiţia preliminară a doliului. Cele două procese, iniţial considerate ca opuse, sînt înţelese acum ca aspecte corelative ale procesului deplîngerii.[35] În viziunea sa ulterioară, Freud observă că internalizarea pierderii este compensatorie: „Cînd eul capătă trăsăturile obiectului, el se impune, cum s-ar spune, asupra pierderii suferite de sine, spunînd «uite, poţi să mă iubeşti şi pe mine – semăn atît de bine cu obiectul!»" (p. 20). Vorbind în sens strict, a renunţa la obiect nu înseamnă o negare a investirii, ci internalizarea şi, în consecinţă, conservarea acesteia.

Care este topologia psihicului în care eul şi iubirile sale pierdute locuiesc în permanenţă? Evident, Freud conceptualizează eul întodeauna alături de idealul eului, care funcţionează ca instanţă morală de diverse tipuri. Pierderile internalizate ale eului sînt reinstituite ca parte a acestei instanţe de introspecţie morală, ca internalizare a resentimentului şi vinovăţiei resimţite iniţial de către obiect drept o realitate exterioară. În actul internalizării, resentimentul şi vinovăţia, amplificate în mod inevitabil de pierdere, sînt orientate spre interior şi alimentate; eul îşi schimbă locul cu cel al obiectului internalizat, învestind astfel această exterioritate internalizată cu putere şi influenţă morală. Astfel, eul îşi abandonează resentimentul şi eficacitatea în favoarea idealului său, care mai apoi se întoarce tocmai împotriva eului care îl susţine; cu alte cuvinte, eul îşi construieşte o modalitate de a se întoarce împotriva sa. Într-adevăr, Freud avertizează în legătură cu posibilităţile hipermorale ale idealului eului care, dus la extrem, poate motiva sinuciderea.[36]

Construcţia idealului interior al eului implică de asemenea internalizarea identităţilor de gen. Freud notează că idealul eului este o soluţie a complexului lui Oedip şi are, deci, un rol instrumental în consolidarea cu succes a masculinităţii şi feminităţii:

Supraeul nu este, totuși, un simplu reziduu al celor mai timpurii alegeri obiectuale ale sinelui: el reprezintă de asemenea o reacție-formare energică împotriva acestor alegeri. Relația sa cu eul nu este epuizată de preceptul: „Așa ar trebui să fii (ca tatăl tău)". Această relație presupune, de asemenea, interdicția: „*Nu este obligatoriu* să fii astfel (ca tatăl tău) – adică nu trebuie să faci tot ce face el; unele lucruri sînt prerogativul său." (p. 24)

Idealul eului servește astfel ca instanță interioară a tabuului și sancțiunii care, în opinia lui Freud, operează pentru a consolida identitatea de gen prin reorientarea și sublimarea dorinței. Internalizarea părintelui ca obiect al iubirii suferă o necesară inversare a înțelesului. Părintele nu este doar interzis ca obiect al dragostei, ci este și internalizat ca obiect *prohibitiv* sau restrictiv al dragostei. Funcția prohibitivă a idealului eului funcționează astfel pentru a inhiba sau reprima exprimarea dragostei față de părintele respectiv, dar fondează, de asemenea, un „spațiu" interior în care acea dragoste poate fi *păstrată*. Din cauză că soluția dilemei oedipiene poate fi ori „pozitivă", ori „negativă", interdicția referitoare la părintele de sex opus poate duce fie la o identificare cu sexul părintelui pierdut, fie la refuzul acesteia și, ca urmare, la o deviere a dorinței heterosexuale.

Ca set de sancțiuni și tabuuri, idealul eului reglementează și determină identificările masculine și feminine. Deoarece acestea se substituie relațiilor cu obiectele și sînt consecința unei pierderi, identificarea de gen este o variantă a melancoliei în care sexul obiectului interzis este internalizat ca interdicție. Interdicția sancționează și administrează o identitate de gen distinctă, precum și legea dorinței heterosexuale. Rezolvarea complexului lui Oedip afectează identificarea de gen nu doar prin tabuul incestului, ci și, în primul rînd, prin tabuul homosexualității. Rezultatul este o identificare cu obiectul de același sex al iubirii, internalizînd astfel atît finalitatea, cît și obiectul investirii homosexuale. Identificările decurgînd din melancolie sînt modalități de a conserva relații obiectuale nesoluționate, iar în cazul identificării de gen bazate pe similaritate sexuală, relațiile respective sînt întotdeauna de tip homosexual. Cu cît afinitatea de gen este mai strictă și mai

stabilă, cu atît pierderea originară este în mai mică măsură rezolvată, astfel încît granițele rigide ale genului ajung să ascundă în mod inevitabil dispariția unei iubiri primordiale care, fiind negată, nu mai poate fi rezolvată.

Desigur însă că nu orice identificare de gen este bazată pe reușita instituirii tabuului homosexualității. Dacă dispozițiile masculine și feminine sînt produsul internalizării eficace a tabuului și dacă răspunsul melancolic la pierderea obiectului de același sex al iubirii constă în a încorpora și a *deveni* acel obiect prin construcția idealului eului, atunci identitatea de gen înseamnă în primul rînd internalizarea unei interdicții care se dovedește determinantă pentru formarea identității. Mai mult, aceasta este construită și menținută prin aplicarea consecventă a acestui tabuu, nu doar în ceea ce privește stilizarea corpului în conformitate cu categorii distincte ale sexului, ci și în producerea și „dispoziția" dorinței sexuale. Limbajul dispoziției pornește de la o sintagmă verbală (*a fi dispus*) pentru a ajunge la una nominală, asupra căreia se fixează (*a avea o anumită dispoziție*); limbajul „dispozițiilor" devine astfel un fals fondaționalism, rezultatul formării sau *„fixării"* afectivității prin intermediul efectelor interdicției. În consecință, dispozițiile nu constituie factualitatea sexuală primară a psihicului; ele sînt efectele produse de o lege impusă de către cultură și de către actele de complicitate și de reevaluare ale idealului eului.

În cazul melancoliei, obiectul iubit este pierdut în mai multe moduri: prin despărțire, moarte sau rupere a unei legături emoționale. În cazul complexului lui Oedip, totuși, pierderea este dictată de o *interdicție* căreia i se asociază un set de pedepse. Melancolia identificării de gen care „răspunde" dilemei oedipiene trebuie deci înțeleasă ca internalizare a unei directive morale interioare care își capătă energia și structura de la un tabu impus din exterior. Deși Freud nu pledează explicit în favoarea acestei idei, se pare că tabuul homosexualității trebuie să-l *precedă* pe acela al incestului heterosexual; tabuul homosexualității creează de fapt „dispozițiile" heterosexuale prin care conflictul oedipian

devine posibil. Băiatul și fata angrenați în drama oedipiană cu dorințe heterosexuale incestuoase au fost deja supuși interdicțiilor care îi „dispun" în direcții sexuale diferite. În concluzie, dispozițiile presupuse de Freud drept fapte primare sau constitutive ale vieții sexuale sînt efectele unei legi care, o dată internalizată, produce și administrează identități de gen distincte, precum și aparatul heterosexualității.

Departe de a fi fondaționale, aceste dispoziții decurg dintr-un proces care urmărește să-și camufleze propria genealogie. Cu alte cuvinte, ele sînt urmele unei istorii a interdicțiilor sexuale impuse cu forța, încă nescrisă și pe care interdicțiile înseși încearcă să o facă imposibil de povestit. Redarea narativă a dobîndirii genului, care începe prin a postula dispozițiile, izolează punctul de plecare al poveștii, care, în caz contrar, ar denunța narațiunea respectivă ca tactică autoamplificatoare a interdicției înseși. În narațiunea psihanalitică, dispozițiile sînt cultivate, fixate și consolidate de o interdicție care mai apoi, în numele culturii, ajunge să atenueze perturbarea creată de o investire homosexuală nereprimată. Expusă din punctul de vedere care consideră legea prohibitivă drept moment fondator al narațiunii, legea produce sexualitatea sub forma „dispozițiilor" și intervine ulterior în mod brutal pentru a transforma aceste constructe așa-zis „naturale" în structuri, acceptabile din punct de vedere cultural, de înrudire exogamică. Pentru a ascunde faptul că genealogia legii produce fenomenul pe care mai apoi pretinde că doar îl dirijează sau îl reprimă, legea îndeplinește o a treia funcție: instituindu-se pe sine ca principiu de continuitate logică într-o succesiune de relații cauzale care pornește de la fapte psihice, această configurație a legii blochează posibilitatea unei genealogii mai radicale în interiorul originilor culturale ale sexualității și relațiilor de putere.

Ce înseamnă, mai exact, a răsturna narațiunea cauzală a lui Freud și a interpreta dispozițiile primare ca efecte ale legii? În primul volum al *Istoriei sexualității*, Foucault critică ipoteza reprimării pentru faptul că ea presupune o dorință primordială (nu în termenii lui Lacan, ci ca *jouissance)* care își păstrează

integritatea ontologică şi prioritatea temporală în ceea ce priveşte legea represivă.[37] Potrivit lui Foucault, această lege reduce la tăcere sau metamorfozează dorinţa într-o formă sau expresie secundară şi inevitabil nesatisfăcătoare (substituţie). Foucault susţine că dorinţa, imaginată în acelaşi timp ca primordială şi reprimată, este efectul legii dominatoare înseşi. În consecinţă, legea produce artificiul dorinţei reprimate pentru a-şi raţionaliza propriile strategii autoamplificatoare, iar legea juridică, aici ca şi pretutindeni, ar trebui considerată ca practică discursivă productivă sau generativă (discursivă deoarece produce ficţiunea lingvistică a dorinţei reprimate pentru a-şi păstra poziţia de instrument teleologic), mai degrabă decît ca o exercitare a unei funcţii represive. Dorinţa respectivă capătă calificativul de „reprimată" în măsura în care legea constituie cadrul său contextual; de fapt, legea identifică şi întăreşte „dorinţa reprimată" ca atare, pune termenul în circulaţie şi, în realitate, delimitează spaţiul discursiv pentru experienţa, conştientă şi elaborată lingvistic, numită „dorinţă reprimată".

Tabuul incestului şi, implicit, al homosexualităţii constituie o normă represivă ce presupune o dorinţă primordială, localizată în conceptul de „dispoziţii", care suportă reprimarea unei orientări libidinale la origine homosexuale şi care produce fenomenul-substitut al dorinţei heterosexuale. Structura acestei metanaraţiuni specifice a dezvoltării infantile imaginează dispoziţiile sexuale ca impulsuri prediscursive, dispunînd de un primat cronologic, şi discrete din punct de vedere ontologic, care au o finalitate şi, deci, un sens anterior emergenţei lor în limbaj şi cultură. Tocmai intrarea în cîmpul culturii abate dorinţa de la sensul său originar, avînd drept consecinţă faptul că dorinţa reprezintă în cultură, prin forţa lucrurilor, o serie de substituiri. Astfel, legea represivă produce de fapt heterosexualitatea şi funcţionează nu numai ca un cod negativ sau excluzionar, ci şi ca sancţiune şi, încă mai pertinent, ca lege a discursului, diferenţiind exprimabilul de inexprimabil (delimitînd şi construind domeniul inexprimabilului), legitimul de ilegitim.

iv. Complexitatea genului și limitele identificării

Analizele precedente ale textelor lui Lacan, Riviere și a eseului *Eu și supraeu* al lui Freud oferă versiuni contrastante asupra modului de funcționare a identificărilor de gen – asupra întrebării dacă ele, la urma urmelor, „funcționează cu adevărat". Poate fi explicată complexitatea și disonanța genului prin multiplicarea și convergența unei întregi varietăți de identificări disonante din punct de vedere cultural? Sau orice identificare este construită prin excluderea unei sexualități care îi pune sub semnul întrebării ipostazele? În primă instanță, identificările multiple pot constitui o configurație non-ierarhică de identificări flotante și suprapuse care pun în cauză primatul oricărei atribuiri univoce a unui gen. În schema lacaniană, identificarea este înțeleasă ca fiind fixată în interiorul disjuncției binare dintre „a fi" și „a avea" Falusul, cu consecința că acel termen al dualității care a fost exclus urmărește și fisurează fără încetare statutul coerent al ambilor termeni. Termenul exclus reprezintă o sexualitate exclusă care contestă pretențiile autofondatoare ale subiectului, ca de altfel și pe acelea de a cunoaște sursa și obiectul dorinței sale.

În general, critica feministă preocupată de problematica psihanalitică a identificării s-a concentrat adesea asupra problematicii unei identificări materne și a încercat să elaboreze o poziție epistemologică feministă pornind de la această identificare și/sau de la un discurs matern dezvoltat din punctul de vedere al acesteia și al dificultăților pe care ea le ridică. Multe dintre aceste scrieri sînt extrem de semnificative și de influente, ajungînd să ocupe o poziție hegemonică în canonul emergent al teoriei feministe. Ele tind să întărească tocmai schema binară, heterosexistă, care separă genul în masculin și feminin și nu permite o descriere adecvată a tipurilor de convergențe subversive și parodice caracteristice culturilor lesbiene și *gay*. Totuși, întrucît reprezintă un efort (foarte limitat) de conciliere cu discursul maternalist, descrierea semioticului ca subversiune

maternă a Simbolicului pe care o propune Julia Kristeva va fi examinată în capitolul următor.

Ce strategii critice şi surse de subversiune apar drept consecinţe ale discursurilor psihanalitice examinate pînă acum? Recursul la inconştient ca sursă a subversiunii pare a avea sens doar dacă legea paternă este înţeleasă ca determinism rigid şi universal, care transformă „identitatea" în ceva fix şi fantasmatic. Chiar dacă acceptăm conţinutul fantasmatic al identităţii, nu există nici un motiv pentru a presupune că legea care fixează termenii acestei fantasme este impermeabilă faţă de variabilitatea şi potenţialităţile determinate istoric.

În contrast cu Legea fondatoare a Simbolicului, care prestabileşte identitatea, am putea reconsidera istoria identificărilor constitutive în absenţa presupoziţiei unei Legi fixe şi fondatoare. Deşi „universalitatea" legii paterne poate fi contestată în mediile antropologilor, pare important să avem în vedere faptul că *sensul* susţinut de lege în orice context istoric dat este mai puţin univoc şi mai puţin eficace, din punctul de vedere al determinismului, decît este dispusă să o recunoască interpretarea sa în manieră lacaniană. Ar trebui să fie posibilă elaborarea unei scheme a modurilor în care o constelaţie de identificări se conformează sau nu unor standarde impuse cultural ale integrităţii genului. Identificările constitutive ale unei naraţiuni autobiografice sînt întotdeauna fabricate în parte în cursul narării. Lacan susţine că nu putem spune niciodată povestea propriilor origini, tocmai pentru că limbajul izolează subiectul vorbitor de originile libidinale reprimate ale vorbirii sale; totuşi, momentul fondaţional în care legea paternă instituie subiectul pare să funcţioneze ca o metaistorie care nu numai că poate fi, dar şi trebuie spusă, chiar dacă momentele fondării subiectului şi instituirea legii preced în aceeaşi măsură subiectul locutor şi inconştientul.

Perspectiva alternativă asupra identificării – şi care provine din teoria psihanalitică – sugerează că identificări multiple şi coexistente produc, în cadrul configuraţiilor de gen, conflicte, convergenţe şi disonanţe inovatoare care contestă fixitatea situărilor masculine şi feminine în raport cu legea paternă. De

fapt, posibilitatea identificărilor multiple (care nu sînt în cele din urmă reductibile la identificări primare sau fondatoare, stabilite în cadrul pozițiilor masculine sau feminine) sugerează că Legea nu are un caracter determinist și că „legea" (*„the" law*) ar putea chiar să nu fie singulară.

Pînă acum, dezbaterea asupra sensului sau posibilităților subversive ale identificărilor nu a clarificat tocmai locul în care ele pot fi găsite. Spațiul psihic interior în care se presupune că sînt păstrate identitățile are un sens doar dacă îl putem înțelege ca localizare imaginară care servește unei alte funcții psihice. Asemenea lui Nicolas Abraham și Maria Torok, psihanalistul Roy Schafer susține că „încorporarea" este o fantasmă, iar nu un proces; spațiul interior în care e apropriat un obiect oarecare este imaginat, și este imaginat în cadrul unui limbaj care poate da naștere unor astfel de spații și le poate reifica.[38] Dacă identificările experimentate prin melancolie sînt „încorporate", atunci rămîne întrebarea: unde se află acel spațiu încorporat? Dacă nu se află literalmente în corp, poate că se găsește *pe* corp, ca semnificație a sa superficială, astfel încît corpul trebuie el însuși înțeles *ca* spațiu încorporat.

Abraham și Torok au susținut că introiecția este un proces subsumat doliului (în care obiectul este nu doar pierdut, ci și recunoscut ca atare).[39] Încorporarea, pe de altă parte, aparține mai degrabă melancoliei, starea de jale negată sau suspendată în care obiectul este, în mod magic, păstrat „în corp", într-un fel sau altul. Abraham și Torok sugerează că introiecția pierderii, caracteristică doliului, stabilește *un spațiu gol*, literalizat prin gura mută, care devine condiție a vorbirii și semnificației. Îndepărtarea reușită a libidoului de la obiectul pierdut este obținută prin articularea unor *cuvinte* care în același timp semnifică și substituie obiectul respectiv; această îndepărtare de obiectul original este o activitate esențial metaforică, în care cuvintele „figurează" absența și o depășesc. Introiecția este înțeleasă ca operație a doliului, în vreme ce încorporarea, care denotă o rezolvare *magică* a pierderii, caracterizează melancolia. În timp ce introiecția fondează posibilitatea semnificației metaforice,

încorporarea este antimetaforică tocmai pentru că menține caracterul radical indesemnabil al pierderii; cu alte cuvinte, încorporarea nu este doar eşecul de a numi sau de a recunoaşte pierderea; ea erodează condițiile înseşi semnificării metaforice.

Ca şi în perspectiva lacaniană, pentru Abraham şi Torok repudierea corpului matern constituie condiția semnificării în cadrul Simbolicului. În continuare, ei afirmă că această reprimare primară fondează posibilitatea individuației şi a vorbirii semnificante, acolo unde vorbirea este cu necesitate metaforică, în sensul că referentul, obiectul dorinței, constituie o perpetuă substituire. De fapt, pierderea corpului matern ca obiect al dragostei este considerată ca generatoare a spațiului gol în care cuvintele îşi găsesc originea. Însă refuzul acestei pierderi – melancolia – are ca rezultat eşecul substituirii prin cuvinte; de fapt, locul corpului matern este instituit în corp, „încifrat", pentru a folosi termenul autorilor, unde i se atribuie un spațiu permanent, ca parte (moartă sau mortificantă) a trupului sau ca parte locuită ori posedată de fantasme de diverse tipuri.

Considerînd identitatea de gen ca structură melancolică, avem argumente pentru a alege „încorporarea" drept modalitate în care se realizează identificarea. De fapt, conform schemei de mai sus, identitatea de gen ar fi stabilită printr-un refuz al pierderii care se încifrează în corp şi care determină, de fapt, corpul viu *versus* cel mort. Ca activitate antimetaforică, încorporarea *literalizează* pierderea *pe* sau *în* corp şi astfel apare ca atribut al acestuia, ca mijloc prin care el ajunge să poarte un „sex" ca adevăr al său literal. Localizarea şi/sau interdicția plăcerilor în zone „erogene" date este tocmai tipul de melancolie ce diferențiază genul, care impregnează suprafața corpului. Pierderea obiectului plăcerii este rezolvată prin încorporarea tocmai a acelei plăceri, de unde decurge faptul că plăcerea este în acelaşi timp determinată şi interzisă prin efectele normative ale legii care diferențiază genurile.

Tabuul incestului are, desigur, o extindere mai mare decît cel al homosexualității, dar în cazul incestului heterosexual, prin care este stabilită identitatea heterosexuală, pierderea este asumată

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

ca durere. În cazul interdicţiei incestului homosexual, prin care se instituie identitatea heterosexuală, pierderea este suportată prin intermediul unei structuri melancolice. Pierderea obiectului heterosexual, susţine Freud, are ca rezultat substituirea obiectului, dar nu şi a finalităţii heterosexuale; pe de altă parte, pierderea obiectului homosexual implică pierderea finalităţii *şi* a obiectului. Altfel spus, nu numai că obiectul este pierdut, dar şi dorinţa este în întregime negată, astfel încît „nu am pierdut şi nu am iubit niciodată acest fel de persoană, nu am simţit niciodată, în nici un fel, acest tip de iubire". Păstrarea melancolică a acestei iubiri este cu atît mai sigur apărată prin traiectoria totalizantă a negării.

Argumentul lui Irigaray potrivit căruia în opera lui Freud structurile melancoliei şi cele ale feminităţii dezvoltate sînt foarte similare se referă la negarea atît a obiectului, cît şi a finalităţii, care constituie „dublul val" al reprimării caracteristic unei feminităţi pe deplin dezvoltate. Pentru Irigaray, recunoaşterea castrării este cea care o iniţiază pe tînără într-o „«pierdere» ce eludează în mod radical orice reprezentare".[40] Melancolia este astfel o normă psihanalitică pentru femeie, o normă care se sprijină pe dorinţa ei aparentă de a poseda penisul – o dorinţă care, în mod convenabil, nu mai poate fi simţită sau cunoscută.

Interpretarea lui Irigaray, plină de citări ironice, contestă pe bună dreptate afirmaţiile – centrate pe ideea dezvoltării – referitoare la sexualitate şi feminitate, răspîndite în tot textul lui Freud. După cum indică autoarea, există o serie de posibile interpretări ale teoriei în cauză care depăşesc, deviază şi substituie scopurile declarate ale lui Freud. Să ne gîndim că refuzul investirii, dorinţei şi finalităţii homosexuale la un loc, un refuz forţat de tabuul social şi apropriat prin succesive stadii evolutive, are ca rezultat o structură melancolică ce închide efectiv finalitatea şi obiectul în spaţiul sau „cripta" instituită printr-o negare perpetuă. Dacă negarea heterosexuală a homosexualităţii are drept rezultat melancolia şi dacă aceasta operează prin încorporare, atunci dragostea homosexuală repudiată este conservată prin cultivarea unei identităţi de gen definite prin opoziţie. Cu alte cuvinte, homosexualitatea masculină repudiată culminează într-o masculi-

nitate consolidată sau accentuată, care priveşte femininul ca fiind imposibil de conceput şi indesemnabil. Totuşi, recunoaşterea dorinţei heterosexuale conduce la o deplasare de la un obiect originar spre unul secundar – exact tipul de detaşare şi reataşare libidinală pe care Freud îl consideră drept caracteristica durerii obişnuite.

Evident, un homosexual pentru care dorinţa heterosexuală este de neconceput şi-ar putea păstra heterosexualitatea printr-o structură melancolică a încorporării, o identificare şi o întruchipare a acelei iubiri care nu este nici recunoscută şi nici deplînsă. Este însă limpede că refuzul heterosexualului de a-şi recunoaşte ataşamentul homosexual primar este impus din punct de vedere cultural de către o interdicţie asupra homosexualităţii care nu are nici un corespondent în cazul homosexualului melancolic. Cu alte cuvinte, melancolia heterosexuală este instituită cultural şi este menţinută ca preţ al identităţilor stabile de gen, legate prin intermediul unor dorinţe cu caracter opoziţional.

Dar ce limbaj de suprafaţă şi adîncime exprimă adecvat acest efect încorporant al melancoliei? Un răspuns preliminar la această întrebare este posibil în cadrul discursului psihanalizei, însă o înţelegere mai completă va conduce în ultimul capitol la considerarea genului ca practică ce constituie performativ aparenţa fixităţii sale interioare. Totuşi, în acest punct, presupunerea că încorporarea este o fantasmă sugerează că încorporarea unei identificări este o fantasmă a literalizării sau o *fantasmă literalizantă*.[41] Tocmai în virtutea structurii sale melancolice, această literalizare a corpului îşi ascunde genealogia, oferindu-se ca instanţă a categoriei „faptelor naturale".

Ce înseamnă a trăi experienţa unei fantasme literalizante? Dacă diferenţierea după gen decurge din tabuul incestului şi din cel al homosexualităţii, atunci „a deveni" un gen este un proces laborios de a deveni ceva *naturalizat*, ceea ce necesită o diferenţiere a plăcerilor şi părţilor corporale pe baza înţelesurilor legate de gen. Se spune despre plăceri că ar rezida sau ar emana din penis, vagin sau sîni, dar astfel de descrieri corespund unui corp care a fost deja construit sau naturalizat ca dispunînd de un gen

precizat. Altfel spus, anumite părți ale corpului devin centri inteligibili ai plăcerii tocmai pentru că ele corespund unui ideal normativ al unui corp de un anumit gen. Într-un anumit sens, plăcerile sînt determinate de structura melancolică a genului, prin care unele organe sînt anesteziate, iar altele sînt sensibilizate față de plăcere. Ce plăceri vor dura și care anume vor pieri este adesea o problemă ținînd de disponibilitatea lor de a servi practicile legitimante ale formării identității, care au loc în interiorul matricei normelor de gen.[42]

Transsexualii susțin adesea existența unei discontinuități radicale între plăcerile sexuale și părțile corpului. Foarte adesea plăcerea dorită implică o participare imaginativă legată de părți ale corpului, fie apendice, fie orificii, care nu este obligatoriu să și existe în obiectul dorinței, sau, în mod asemănător, plăcerea poate necesită imaginarea unui set de părți corporale exagerate sau diminuate. Desigur, statutul imaginar al dorinței nu este restrîns la identitatea transsexuală; natura fantasmatică a dorinței dezvăluie corpul nu ca fundament sau cauză a acesteia, ci ca *ocazie* și *obiect* al ei. Strategia dorinței constă, în parte, în transfigurarea corpului care o resimte. Într-adevăr, pentru a dori ar putea fi necesar să crezi într-un eu corporal alterat[43] care, în cadrul normelor, determinate în funcție de gen, ale imaginarului, ar îndeplini cerințele unui corp capabil să dorească. Această condiție imaginară a dorinței depășește întotdeauna corpul fizic prin intermediul sau asupra căruia operează.

Fiind deja, întotdeauna, un semn cultural, corpul stabilește limite ale sensurilor imaginare pe care le generează, dar nu este niciodată independent de o construcție imaginară. Corpul ca obiect al fantasmei nu poate fi niciodată înțeles în relație cu realitatea sa; el poate fi înțeles doar în conexiune cu o altă fantasmă instituită cultural, o fantasmă care pretinde să ocupe pretinde locul „literalului" și al „realului". Limitele „realului" sînt produse în interiorul heterosexualizării naturalizate a corpurilor, în cadrul căreia faptele fizice servesc drept cauze, iar dorințele reflectă efectele inexorabile ale acestei naturi fizice.

Amestecul dorinței cu realul – altfel spus, credința că părțile corpului, penisul „propriu-zis", vaginul „propriu-zis" sînt cele care produc dorința și plăcerea – este exact tipul de fantasmă

literalizantă caracteristic sindromului heterosexualității melancolice. Homosexualitatea repudiată care se află la baza heterosexualității melancolice reapare ca atribut anatomic, evident prin sine însuşi, al sexului, unde „sexul" desemnează unitatea confuză dintre anatomie, „identitate naturală" şi „dorință naturală". Pierderea este negată şi încorporată, iar genealogia acestei transmutații, în întregime uitată şi reprimată. Suprafața sexuată a corpului apare astfel ca semn necesar al unei identități şi dorințe naturale/naturalizate. Pierderea homosexualității este refuzată, iar dragostea păstrată sau încifrată în părți ale corpului este literalizată în pretinsa contingență anatomică a sexului. Putem observa aici strategia generală a literalizării ca formă a uitării, care, în cazul unei anatomii sexuale literalizate, „uită" imaginarul şi, o dată cu el, o homosexualitate imaginabilă. În ceea ce îl priveşte pe bărbatul heterosexual melancolic, acesta nu a iubit niciodată un alt bărbat, el *este* bărbat şi poate face apel, pentru a o dovedi, la fapte empirice. Dar literalizarea anatomiei nu numai că nu dovedeşte nimic, ci constituie o restricție literalizantă a plăcerii în chiar organul celebrat ca semn al identității masculine. Iubirea pentru tată este depozitată în penis, protejată printr-o negație impermeabilă, iar dorința care se concentrează acum în jurul penisului are ca structură şi obiectiv final această negație continuă. De fapt, femeia-ca-obiect este probabil semnul faptului că el nu numai că nu a simțit vreodată dorința homosexuală, dar nici nu a resimțit vreodată durerea pierderii acestei dorințe. Femeia-ca-semn trebuie să substituie şi să ascundă această istorie pre-heterosexuală în favoarea unei istorii care consacră o heterosexualitate fără fisură.

v. Reformulînd interdicția ca putere

Deşi critica genealogică a fondaționalismului pe care a întreprins-o Foucault a ghidat interpretarea, în lucrarea de față, a lui Lévi-Strauss, a lui Freud şi a matricei heterosexuale, este necesară o înțelegere şi mai precisă a felului în care legea juridică a psihanalizei, reprimarea, produce şi face să prolifereze genurile pe care încearcă să le controleze. Teoreticienii feminis-

mului au fost atrași de interpretarea psihanalitică a diferenței sexuale și datorită faptului că dinamica oedipiană și pre-oedipiană pare să ofere o cale pentru a trasa construcția primară a genului. Interdicția incestului, care condamnă și sancționează pozițiorările de gen ierarhice și binare, poate fi oare regîndită ca forță productivă care generează involuntar unele configurații culturale ale genului? Tabuul incestului este afectat oare de critica ipotezei represive pe care o întreprinde Foucault? Cum ar arăta o variantă feministă a acestei critici? Ar putea o asemenea critică să impulsioneze proiectul abolirii restricțiilor binare impuse de matricea heterosexuală asupra sexului/genului? Cu siguranță, una dintre cele mai influente interpretări feministe ale lui Lévi-Strauss, Lacan și Freud se găsește în articolul lui Gayle Rubin, „The Traffic of Women: The 'Political Economy' of Sex" („Traficul de femei: «economia politică» a sexului"), publicat în 1975.[44] Deși Foucault nu este menționat, Rubin pregătește eficient scena pentru o critică foucauldiană. Faptul că ea însăși, mai tîrziu, își însușește opiniile lui Foucault în propriile scrieri din domeniul teoriei sexuale radicale[45] ridică retrospectiv întrebarea referitoare la cum ar putea fi rescris într-o schemă de tip Foucault acest articol de largă influență.

Analiza pe care o întreprinde Foucault în legătură cu posibilitățile productive din punct de vedere cultural ale legii prohibitive își are reperele în teoria asupra sublimării articulată de Freud în *Civilisation and its Discontents* (*Disconfort în cultură*) și reinterpretată de Marcuse în *Eros și civilizație*. Foucault și Marcuse identifică efectele productive ale sublimării, susținînd că instituțiile și artefactele culturale sînt efectele erosului sublimat. Deși Freud a considerat că sublimarea sexualității produce un „disconfort" general, Marcuse subordonează Erosul Logosului, în manieră platoniciană, văzînd în actul sublimării cea mai satisfăcătoare expresie a spiritului uman. Delimitîndu-se radical de aceste teorii ale sublimării, Foucault aduce totuși argumente în favoarea unei legi productive care nu presupune postularea unei dorințe originare; funcționarea acestei legi este justificată și consolidată prin construirea unei expuneri narative a propriei sale genealogii, care îi maschează în mod eficient implicarea în cîmpul relațiilor

de putere. Prin urmare, tabuul incestului nu reprimă dispoziții primare, ci creează distincția dintre dispoziții „primare" și „secundare", pentru a descrie și a reproduce distincția dintre o heterosexualitate legitimă și o homosexualitate ilegitimă. De fapt, dacă vom înțelege tabuul incestului ca fiind în primul rînd productiv în efectele sale, atunci interdicția care fondează „subiectul" și supraviețuiește ca lege a dorinței sale devine mijlocul prin care este constituită identitatea, în special identitatea de gen.

Descriind acest tabu ca interdicție și sancțiune în același timp, Rubin scrie:

> Tabuul incestului impune evenimentelor biologice ale sexului și procreației finalitatea socială a exogamiei și alianței. El împarte universul opțiunii sexuale în categorii de parteneri sexuali admiși și interzișii. (p. 173)

Exogamia și, ca premisă a sa, heterosexualitatea exogamică sînt instituite deoarece toate culturile tind să se autoreproducă și pentru că identitatea socială particulară a grupului de rudenie trebuie păstrată. Prin urmare, tabuul incestului nu doar interzice uniunea sexuală între membri ai aceleiași linii de rudenie de sînge, ci implică de asemenea un tabu al homosexualității. Rubin afirmă că:

> Tabuul incestului presupune un altul, anterior și mai puțin articulat, al homosexualității. O interdicție a *unor* uniuni heterosexuale include un tabu al acelora *non*-heterosexuale. Genul nu reprezintă doar o identificare cu un sex; el atrage după sine dirijarea dorinței sexuale spre sexul opus. Diviziunea sexuală a muncii este implicată în ambele aspecte ale genului – creează bărbatul și femeia, și îi creează heterosexuali. (p. 180)

Rubin consideră că psihanaliza, în special în varianta sa lacaniană, este complementară descrierii relațiilor de rudenie pe care o întreprinde Lévi-Strauss. În particular, ea crede că „sistemul sex/gen", mecanismul cultural reglat al transformării bărbaților și femeilor biologici în genuri distincte și ierarhizate, este girat de instituții culturale (familia, formele reziduale ale

„schimbului femeilor", heterosexualitatea normativă) și în același timp inculcat prin legile care structurează și guvernează dezvoltarea psihică individuală. Complexul oedipian reprezintă o instanță și o punere în aplicare a tabuului cultural referitor la incest și are drept consecințe identificarea prin genuri distincte și deci o dispoziție heterosexuală. În acest eseu, Rubin susține că, înainte de transformarea unui mascul sau a unei femele, ca entități biologice, în expresiile lor desemnate prin gen – bărbat sau femeie –, „fiecare copil conține toate posibilitățile sexuale de care dispune exprimarea umană" (p. 189).

Efortul de a localiza și descrie o sexualitate „înaintea legii" ca bisexualitate primară sau ca polimorfism ideal și neconstrîns implică faptul că legea este anterioară sexualității. Fiind o limitare a unei plenitudini originare, legea interzice un anumit set de posibilități sexuale anterioare pedepsei, precum și autorizarea altora. Dar dacă aplicăm critica foucauldiană a ipotezei represive la tabuul incestului, legea paradigmatică a reprimării, atunci s-ar părea că legea produce *atît* heterosexualitate autorizată, *cît și* homosexualitate transgresivă. Amîndouă sînt într-adevăr *efecte*, ulterioare legii din punct de vedere temporal și ontologic, iar iluzia unei sexualități înaintea legii este și ea creația acestei legi.

Eseul lui Rubin rămîne fidel unei distincții între sex și gen ce presupune realitatea ontologică, anterioară și delimitată, a unui „sex" care este eliminat în numele legii, adică transformat mai apoi în „gen". Această istorie a aproprierii genului reclamă o anumită ordonare temporală a evenimentelor, care presupune că naratorul se găsește în situația de a „cunoaște" atît ceea ce este anterior, cît și ceea ce urmează legii. Și totuși, povestea se situează într-un limbaj care, în sens strict, este ulterior apariției legii, este consecința ei, plecînd astfel de la un punct de vedere tîrziu și retrospectiv. Dacă acest limbaj este structurat de lege, iar ea este exemplificată – de fapt, ratificată prin el –, atunci descrierea, povestirea, nu poate cunoaște ceea ce îi este exterior – adică anterior legii –, iar redarea acelui „înainte" va fi întotdeauna în serviciul lui „după". Cu alte cuvinte, povestirea

pretinde acces la o „anterioritate" față de care este prin definiție izolată (în virtutea lingvisticității sale), iar descrierea acesteia din urmă se face în termenii „posteriorității" și, deci, devine o atenuare a legii înseși, în spațiul absenței ei.

Deși Rubin afirmă că universul nelimitat al posibilităților sexuale există pentru copilul pre-oedipian, ea nu subscrie la ideea unei bisexualități primare. De fapt, aceasta este consecința practicilor de educație familială la care ambii părinți iau parte, preocupați acum de binele copilului, și în care repudierea feminității nu mai are rolul unei condiții preliminare a identității de gen, atît pentru femei, cît și pentru bărbați (p. 199). Cînd Rubin face apel la o „revoluționare a relațiilor de rudenie", ea are în vedere eradicarea schimbului femeilor, ale cărui urme sînt evidente nu doar în instituționalizarea contemporană a heterosexualității, ci și în normele psihice reziduale (instituționalizarea psihicului) care ratifică și construiesc sexualitatea și identitatea de gen în termeni heterosexuali. O dată cu slăbirea caracterului normativ al heterosexualității și cu emergența simultană a unor posibilități bisexuale și homosexuale ale identității și comportamentului, Rubin are în vedere detronarea genului însuși (p. 204). În măsura în care genul reprezintă transformarea culturală a unei polisexualități biologice într-o heterosexualitate autorizată din punct de vedere cultural și în măsura în care această heterosexualitate desfășoară identități de gen distincte și ierarhizate pentru a-și îndeplini obiectivul, colapsul caracterului normativ al heterosexualității ar atrage după sine, în opinia lui Rubin, colapsul genului însuși. Dacă genul poate fi eliminat în întregime și în ce sens este „colapsul" imaginabil din punct de vedere cultural – iată niște implicații interesante, dar neclarificate, ale analizei autoarei.

Argumentul lui Rubin se sprijină pe posibilitatea ca legea să fie efectiv detronată și ca interpretarea culturală a corpurilor diferit sexuate să poată avea loc, în mod ideal, fără a face referire la disparitatea de gen. Pare evident că sistemele heterosexualității normative se pot altera – ele s-au schimbat deja – și că nu este obligatoriu ca schimbul femeilor, în indiferent

ce formă reziduală, să determine schimbul heterosexual; în acest sens, Rubin recunoaşte implicaţiile misogine ale structuralismului lui Lévi-Strauss, notoriu prin non-diacronicitate. Dar ce anume o conduce la concluzia că genul este doar o funcție a heterosexualității normative şi că, în absența statutului normativ, cîmpul corporalității nu ar mai fi demarcat în termeni de gen? Cu siguranță, Rubin a prevăzut deja o lume sexuală alternativă, atribuită unui stadiu utopic al dezvoltării copilului, un „înainte" de lege care promite să revină după extincția sau dispersia acesteia. Dacă acceptăm criticile aduse de Foucault şi Derrida viabilității cunoaşterii sau referinței la un astfel de „înainte", cum am revizui, în consecință, această narațiune a aproprierii genului? Dacă respingem postularea unei sexualități ideale anterioare tabuului incestului şi dacă refuzăm, de asemenea, să acceptăm premisa structuralistă a permanenței culturale a acestuia, ce relație între sexualitate şi lege mai poate descrie genul? Este nevoie oare să facem apel la o stare de lucruri mai bună, înaintea legii, pentru a susține că actualele relații de gen şi producerea punitivă a identităților de gen sînt opresive?

Criticînd, în primul volum al *Istoriei sexualității*, ipoteza represivă, Foucault, afirmă că (a) „legea" structuralistă ar putea fi înțeleasă ca o formațiune de *putere*, o configurație istorică specifică şi că (b) se poate spune că legea produce sau generează dorința pe care se presupune că o reprimă. Obiectul reprimării nu este *dorința*, aşa cum s-ar părea, ci multiplele configurații ale puterii, a cărei pluralitate ar disloca pretinsa universalitate şi necesitate a legii juridice sau represive. Altfel spus, dorința şi reprimarea ei legitimează consolidarea structurilor juridice; dorința este fabricată şi interzisă ca gest simbolic şi ritual prin care modelul juridic îşi exercită şi îşi consolidează puterea.

Tabuul incestului este legea juridică ce are rolul de a interzice dorințele incestuoase şi de a construi anumite subiectivități marcate prin gen prin mecanismul identificării obligatorii. Dar ce garantează universalitatea sau necesitatea acestei legi? Desigur, există dezbateri în antropologie care încearcă să confirme sau să conteste universalitatea tabuului incestului[46], precum şi o dispută

secundară referitoare la eventualele implicații pe care afirmarea universalității le poate avea asupra semnificațiilor proceselor sociale.[47] A susține că o lege e universală nu înseamnă a spune că ea operează în același fel trecînd de la o cultură la alta sau că determină unilateral viața socială. Într-adevăr, a atribui universalitate unei legi ar putea pur și simplu să indice faptul că ea operează ca un cadru dominant în care au loc relațiile sociale. A afirma prezența universală a unei legi în viața socială nu înseamnă în nici un fel a spune că ea există în toate aspectele formei sociale studiate, ci doar că ea există și operează undeva în fiecare formă socială.

Obiectivul meu, în paginile de față, nu este acela de a arăta că există culturi în care tabuul incestului ca atare nu funcționează, ci mai degrabă acela de a releva capacitatea generativă a acestui tabu, acolo unde el operează, și nu doar statutul său juridic. Cu alte cuvinte, tabuul nu numai că dictează și impune interdicții sexualității, ci și produce, involuntar, o varietate de identități și dorințe-substitut care nu sînt în nici un fel supuse dinainte constrîngerilor, aceasta în cazul în care ele nu sînt, într-un anumit sens, „substitute". Dacă extindem critica foucauldiană la tabuul incestului, atunci se pare că acesta, precum și dorința originară pentru mamă/tată pot fi istorizate în modalități care nu se supun universalității stricte a lui Lacan. S-ar putea spune că tabuul creează și alimentează dorința față de mamă/tată, ca și substituirea ei obligatorie. Conceptul unei sexualități „originare" definitiv reprimate și interzise devine astfel un produs al legii care mai apoi funcționează ca interdicție a sa. Dacă mama reprezintă dorința originară, fapt care ar putea fi foarte bine adevărat pentru o mare parte a burghezilor din perioada capitalismului tîrziu, atunci această dorință este generată și interzisă în termenii contextului cultural respectiv. Cu alte cuvinte, legea care interzice această uniune este aceeași care o și provoacă, și devine imposibil să separi cele două funcții ale tabuului juridic al incestului: cea productivă și cea represivă.

Evident, teoria psihanalitică a recunoscut întotdeauna funcția productivă a acestui tabu; el este acela care creează dorința

heterosexuală și identitatea de gen distinctă. Tot psihanaliza a pus în evidență faptul că tabuul incestului nu produce întotdeauna genul și dorința în sensul dorit. Exemplul complexului oedipian negativ este doar un caz în care interdicția este evident mai puternică în raport cu părintele de sex opus decît în raport cu părintele de același sex, iar părintele prohibit devine figura identificării. Însă cum ar fi acest exemplu re-descris într-un cadru în care tabuul este considerat ca fiind în același timp juridic și generativ? Dorința față de părintele care, fiind obiect al tabuului, devine o figură a identificării este atît produsă, cît și negată de același mecanism al puterii. Dar în ce scop? Dacă tabuul incestului administrează producerea identităților distincte de gen și dacă aceasta reclamă interdicția și ratificarea heterosexualității, atunci homosexualitatea apare ca dorință ce trebuie produsă tocmai pentru a rămîne reprimată. Cu alte cuvinte, pentru ca heterosexualitatea să rămînă intactă ca formă socială distinctă, *se impune* o elaborare inteligibilă a homosexualității și, de asemenea, interzicerea acestei elaborări, care devine ininteligibilă din punct de vedere cultural. În cadrul psihanalizei, bisexualitatea și homosexualitatea sînt considerate dispoziții libidinale primare, iar heterosexualitatea este construcția laborioasă bazată pe reprimarea lor graduală. În vreme ce această concepție pare să aibă un anumit potențial subversiv, construcția discursivă atît a bisexualității, cît și a homosexualității în planul literaturii psihanalitice respinge efectiv afirmarea statutului precultural al heterosexualității. Examinarea, mai sus, a limbajului dispozițiilor bisexuale constituie un exemplu relevant.[48]

Bisexualitatea considerată a fi „în afara" Simbolicului și care servește drept spațiu al subversiunii este, de fapt, o construcție în termenii respectivului discurs constitutiv, construcție a unui „exterior" care este totuși pe deplin „interior"; nu o posibilitate dincolo de cultură, ci o posibilitate culturală concretă, refuzată și redefinită ca imposibilă. Ceea ce rămîne „de neconceput" și „inexprimabil" în termenii unei forme culturale existente nu e neapărat ceea ce este exclus din matricea inteligibilității asociată acesteia; dimpotrivă, este marginalizatul, și nu exclusul,

posibilitatea culturală care dă naştere temerilor sau, cel puţin, respingerii. A nu avea recunoaştere socială ca heterosexual autentic înseamnă a pierde o posibilă identitate socială şi, poate, a cîştiga o alta, mult mai puţin acceptată. „Inconceptibilul" aparţine deci pe deplin culturii, fiind însă cu totul exclus din cultura *dominantă*. Teoria care presupune că bisexualitatea sau homosexualitatea sînt „anterioare" culturii şi apoi identifică această „prioritate" ca sursă a subversiunii prediscursive se opune, în termenii culturii, înseşi subversiunii pe care o apără şi de care se apără în mod ambivalent. Aşa cum voi demonstra, discutînd tezele Juliei Kristeva, subversiunea devine astfel un gest inutil, cultivat doar într-un mod estetic derealizat care nu poate fi niciodată echivalat în alte practici culturale.

În ceea ce priveşte tabuul incestului, Lacan susţine că dorinţa (spre deosebire de nevoie) este instituită prin legea amintită. Existenţa „inteligibilă" în termenii Simbolicului implică atît instituţionalizarea dorinţei, cît şi nesatisfacerea ei, consecinţa necesară a reprimării plăcerii şi nevoii *originare* asociate cu corpul matern. Această plăcere deplină care provoacă dorinţa, fiind imposibil de atins, reprezintă amintirea irecuperabilă a plăcerii anterioare legii. Lacan afirmă limpede că această plăcere de dinaintea legii este fantasmatică şi că ea revine în infinitele fantasme ale dorinţei. Dar în ce sens fantasma, căreia i se interzice recuperarea literală a plăcerii originare, reprezintă construcţia unui imaginar al „originarului" care corespunde sau nu unei stări libidinale literale? În ce măsură o astfel de problemă este decidabilă în termenii teoriei lui Lacan? O dislocare sau o substituţie pot fi înţelese ca atare doar în relaţie cu un original, care, în acest caz, nu poate fi cunoscut sau reconstituit. Această origine speculativă face obiectul unor speculaţii dintr-un punct de vedere retrospectiv, care îi conferă caracterul ideal. Sanctificarea acestui „dincolo" – sursă a plăcerii – se produce prin invocarea unei ordini a Simbolicului esenţialmente inalterabilă.[49] De fapt, drama Simbolicului, a dorinţei, a instituirii diferenţei sexuale trebuie să fie citită ca economie semnificantă independentă, care utilizează puterea delimitînd ceea ce poate şi ceea ce nu poate fi conceput în

termenii inteligibilității culturale. A introduce distincția dintre ceea ce este „anterior" și ceea ce este „concomitent" culturii reprezintă o modalitate de a anula de la bun început anumite posibilități culturale. „Ordinea aparențelor", temporalitatea care fondează narațiunea în aceeași măsură în care contestă coerența narativă introducînd ruptura în subiect și o fisură (*fêlure*) în dorință, reinstituie coerența la nivelul expunerii temporale. Ca urmare, această strategie narativă, axată pe distincția dintre o origine irecuperabilă și un prezent în permanență substituit, se străduiește să regăsească această origine în numele unei subversiuni inevitabil tardive.

3. ACTE CORPORALE SUBVERSIVE

i. Julia Kristeva: o politică a corporalității

Teoria lui Kristeva referitoare la dimensiunea semiotică a limbajului pare să implice, la prima vedere, o serie de premise lacaniene doar pentru a le pune în evidență limitele și pentru a oferi un teren – specific feminin – pentru subversiunea legii paterne din interiorul limbajului.[1] Pentru Lacan, legea paternă structurează întreaga semnificație lingvistică, numită „Simbolicul", devenind astfel un principiu organizator universal al culturii. Această lege creează posibilitatea limbajului semnificant și, deci, a experienței semnificante prin reprimarea impulsurilor libidinale primare, inclusiv a dependenței radicale a copilului față de corpul matern. Prin urmare, Simbolicul devine posibil prin reprimarea relației primare cu corpul matern. „Subiectul" care ia naștere în urma acestei reprimări devine un susținător sau un agent al acestei legi represive. Haosul libidinal caracteristic acestei dependențe primare este acum pe deplin controlat de o instanță unitară, al cărei limbaj este structurat de lege. La rîndul său, limbajul structurează lumea suprimînd semnificațiile multiple (ce reamintesc întotdeauna de polimorfia libidinală care caracteriza relația primară cu corpul matern) și instaurînd în locul lor alte semnificații, univoce și distincte.

Kristeva contestă interpretarea lui Lacan, care presupune că semnificarea culturală reclamă reprimarea acestei relații primare cu corpul matern. Ea afirmă că „semioticul" este o dimensiune a limbajului, produsă prin intermediul corpului matern primar, fapt care neagă premisa inițială a lui Lacan și servește ca perpetuă sursă a subversiunii în interiorul Simbolicului. Pentru Kristeva, semioticul este acea multiplicitate libidinală originară situată chiar în interiorul culturii, mai exact în limbajul poetic, în care semnificațiile multiple și deschiderea semantică prevalează. De fapt, limbajul poetic reprezintă regăsirea corpului matern prin intermediul unui limbaj care poate distruge, submina și substitui legea paternă.

Cu toate acestea, în ciuda criticilor aduse lui Lacan, strategia subversiunii propusă de Kristeva se dovedește neconcludentă. Teoria ei pare să se sprijine pe stabilitatea și reproducerea indefinită a legii pe care încearcă să o combată. Deși denunță cu eficacitate limitele eforturilor lui Lacan de a-i acorda legii un caracter universal înscriind-o în limbaj, ea recunoaște totuși că semioticul este invariabil subordonat Simbolicului și că își asumă specificitatea în termenii unei ierarhii imune la contestări. Dacă semioticul stimulează posibilitatea subversiunii, substituirii sau distrugerii legii paterne, ce înțeles mai pot avea aceste cuvinte dacă Simbolicul își reafirmă întotdeauna hegemonia?

Critica teoriei lui Kristeva din paginile de mai jos ia în considerare cîteva secvențe ale argumentației sale în favoarea semioticului ca sursă de subversiune efectivă. Mai întîi, nu este clar dacă relația primară cu corpul matern, pe care atît Kristeva, cît și Lacan par s-o accepte, este un construct viabil și nici dacă ea este măcar o experiență posibilă, conform teoriilor lingvistice ale amîndurora. Impulsurile multiple caracterizînd semioticul constituie o economie libidinală prediscursivă care, uneori, se face cunoscută în limbaj, dar care își păstrează un statut ontologic anterior acestuia. Manifestă în limbaj, și în particular în cel poetic, această economie libidinală devine un spațiu al subversiunii culturale. O a doua problemă apare atunci cînd

Kristeva afirmă că această sursă libidinală a subversiunii nu poate fi menținută în cîmpul culturii și că prezența sa continuă duce la psihoză și la colapsul vieții culturale înseși. Astfel, Kristeva afirmă și neagă, alternativ, semioticul ca ideal emancipator. Deși ne spune că este o dimensiune a limbajului constant reprimată, ea recunoaște de asemenea că este vorba de un tip de limbaj care nu poate fi niciodată susținut în mod coerent.

Pentru a-i examina teoria aparent autodistructivă, trebuie să ne întrebăm în ce fel devine manifestă în limbaj această multiplicitate libidinală și ce anume îi condiționează prezența temporară în cadrul limbajului. Mai mult, Kristeva descrie corpul matern ca fiind purtătorul unui set de semnificații anterioare culturii. Astfel, ea protejează conceptul de cultură ca structură paternă și delimitează maternitatea ca realitate în mod esențial preculturală. Modul naturalist în care ea descrie corpul matern reifică imaginea maternității și obstrucționează analiza construcției și variabilității sale culturale. Punîndu-ne problema posibilității unei multiplicități libidinale prediscursive, vom cerceta dacă nu cumva ceea ce Kristeva pretinde a descoperi în corpul matern prediscursiv nu reprezintă un produs al unui discurs istoric dat, un *efect* al culturii mai degrabă decît cauza primară și secretă a acesteia.

Chiar acceptînd teoria ei referitoare la impulsurile primare, nu este clar dacă efectele subversive ale unor astfel de impulsuri pot reprezenta, prin intermediul semioticului, mai mult decît o destrămare temporară și superfluă a hegemoniei legii paterne. Voi încerca să arăt modul în care eșecul strategiei sale politice decurge în parte din preluarea, în mare măsură necritică, a teoriei impulsurilor. Mai mult, la o examinare atentă a descrierilor funcției semiotice în limbaj, s-ar părea că Julia Kristeva reinstaurează legea paternă la nivelul semioticului însuși. Pînă la urmă, s-ar zice că ea ne oferă o strategie a subversiunii care nu poate niciodată deveni o practică politică susținută. În partea finală a acestei secțiuni, voi sugera o modalitate de reconceptualizare a relației dintre impulsuri, limbaj și prerogativele patriarhale, care ar putea fi utilă unei strategii mai eficiente de subversiune.

Descrierea semioticului întreprinsă de Kristeva trece printr-o serie de etape cu caracter problematic. Autoarea presupune că impulsurile dispun de finalități încă înainte de emergența lor în limbaj, că acesta le reprimă sau le sublimează în mod invariabil și că ele se manifestă doar în acele expresii lingvistice care nu se supun condițiilor univoce ale semnificării din domeniul Simbolicului. În continuare, ea afirmă că emergența în limbaj a impulsurilor multiple este evidentă în cadrul semioticului, un domeniu al semnificării lingvistice distinct de Simbolic, care este corpul matern manifest în expresia poetică.

Încă de la *Révolution du langage poétique* (*Revoluția limbajului poetic*) (1974), Kristeva susține existența unei relații cauzale necesare între eterogenitatea impulsurilor și posibilitățile plurivoce ale limbajului poetic. Spre deosebire de Lacan, ea susține că poeticul nu se bazează pe reprimarea impulsurilor primare. Dimpotrivă, el reprezintă situația lingvistică în care impulsurile fragmentează termenii obișnuiți, univoci ai limbajului și dezvăluie o eterogenitate irepresibilă de sunete și semnificații multiple. Prin aceasta, Kristeva contestă echivalarea pe care o realizează Lacan între Simbolic și semnificația lingvistică în general, susținînd că limbajul poetic are propria sa modalitate de a semnifica, care nu se conformează condițiilor desemnării univoce.

În aceeași lucrare, ea subscrie la conceptul de energie liberă sau dezinvestită, a cărei prezență se face simțită în limbaj prin funcția poetică. De exemplu, ea susține că „în interacțiunea impulsurilor în limbaj [...] vom observa economia limbajului poetic" și că în această economie, „subiectul unitar nu își mai poate găsi locul lui [sic]".[2] Funcția poetică amintită este una lingvistică, de tip disociativ sau opozițional, care tinde să spargă și să multiplice semnificațiile; prin proliferarea și distrugerea semnificației univoce, ea reprezintă eterogenitatea impulsurilor. Prin urmare, orientarea către un set de semnificații plurivoce sau puternic diferențiate apare ca o răzbunare a impulsurilor împotriva dominației Simbolicului, care, la rîndul său, se sprijină pe reprimarea lor. Kristeva definește semioticul ca multiplicitate a impulsurilor manifestă în limbaj. Cu eterogenitatea și energia

lor continuă, ele anihilează funcția semnificantă. Astfel, în acest text de tinerețe, Kristeva definește semioticul ca „funcție semnificantă [...] aflată în conexiune cu modalitatea procesului primar".[3]

În eseurile care alcătuiesc *Desire in Language* (*Dorința în limbaj*) (1977), Kristeva își ancorează mai bine definiția semioticului în terenul psihanalizei. Impulsurile primare reprimate de Simbolic și indicate aluziv de către semiotic sînt înțelese acum ca *impulsuri materne*, nu numai cele aparținînd mamei, ci și cele care caracterizează dependența corpului copilului (indiferent de sex) față de aceasta. Cu alte cuvinte, „corpul matern" desemnează mai degrabă o relație de continuitate decît un subiect sau obiect distinct al dorinței; de fapt, el desemnează acea *jouissance* care precede dorința și dihotomia subiect/obiect presupusă de dorință. În vreme ce Simbolicul se sprijină pe repudierea mamei, semioticul, prin ritm, asonanță, intonații, jocuri sonore și repetiție, re-prezintă sau recuperează corpul matern în vorbirea poetică. Chiar și „primele ecolalii infantile" și „glosolaliile din discursul psihoticilor" sînt manifestări ale continuității relației mamă-copil, un cîmp eterogen al impulsurilor anterior separării/individuației celor doi, provocată de impunerea tabuului incestului.[4] Separarea mamei de copil, provocate de tabu, este exprimată lingvistic ca o ruptură dintre sunet și sens. În termenii Juliei Kristeva, „un fonem, ca element distinctiv de semnificație, aparține limbajului ca Simbolic. Dar același fonem este antrenat în repetiții ritmice și intonaționale; el tinde astfel către autonomie față de sens, pentru a se menține într-o dispoziție semiotică în apropierea corpului impulsului instinctual."[5]

Semioticul este descris de Kristeva ca distrugînd sau erodînd Simbolicul; el este considerat „anterior" semnificației, ca atunci cînd un copil începe să vocalizeze, sau „posterior" ei, ca atunci cînd psihoticii nu mai folosesc cuvinte pentru a se exprima. Dacă semioticul și Simbolicul sînt înțelese ca două modalități ale limbajului, și dacă primul este considerat ca fiind întotdeauna reprimat de al doilea, atunci limbajul, pentru Kristeva, poate fi înțeles ca un sistem în care Simbolicul își păstrează hegemonia, cu excepția cazului în care semioticul îi afectează – prin eliziune,

repetiție, sunet pur și multiplicare a sensului prin imagini și metafore semnificante în mod indefinit – procesul de semnificare. În modalitatea sa Simbolică, limbajul se bazează pe o ruptură a relației de dependență maternă, prin care devine abstract (abstras din materialitatea limbii) și univoc; aceasta se vede cel mai bine în raționamentul cantitativ sau pur formal. În modalitatea sa semiotică, el este angajat într-o recuperare poetică a corpului matern, acea materialitate difuză ce se opune semnificării distincte și univoce. Kristeva scrie astfel:

> În orice limbaj poetic, nu numai că restricțiile ritmice, de exemplu, merg pînă acolo încît să violeze anumite reguli gramaticale ale unei limbi naționale, [...] dar, în texte recente, aceste constrîngeri semiotice (ritm, rezonanțe vocalice în operele simboliștilor, ca și dispuneri grafice în pagină) sînt însoțite de eliziuni sintactice imposibil de reconstruit; nu se poate reconstitui categoria sintactică specifică supusă eliziunii (obiect sau verb), ceea ce face ca sensul enunțării să depindă de decizie.[6]

Pentru Kristeva, această indecidabilitate reprezintă tocmai momentul instinctual din limbaj, funcția sa corozivă. Limbajul poetic sugerează astfel o disoluție a subiectului semnificant, coerent, în continuitatea primară reprezentată de corpul matern:

> Ca funcție Simbolică, limbajul se constituie cu prețul reprimării impulsului instinctual și al relației continue cu mama. Dimpotrivă, subiectul instabil și problematic al limbajului poetic (pentru care cuvîntul nu este niciodată semn) se conservă cu prețul reactivării acestui element reprimat, instinctual, matern.[7]

Referirile Juliei Kristeva la „subiectul" limbajului poetic sînt oarecum nelalocul lor, căci limbajul poetic erodează și distruge subiectul, acesta fiind înțeles ca ființă locutoare participînd la Simbolic. Urmîndu-l pe Lacan, ea susține că interdicția uniunii incestuoase cu mama este legea fondatoare a subiectului, un act întemeietor care rupe relația continuă a dependenței față de mamă. Creînd subiectul, legea prohibitivă creează domeniul Simbolicului sau al limbajului ca sistem de elemente univoc semnificante.

Kristeva trage deci concluzia că „limbajul poetic ar fi pentru problematicul său subiect-în-proces echivalentul incestului".[8] Încălcarea legii fondatoare a limbajului Simbolic sau, în mod similar, apariția rupturii în limbaj din instinctualitatea lui interioară nu reprezintă pur şi simplu explozia eterogenității libidinale în spațiul lingvistic; ea semnifică de asemenea starea somatică de dependență față de corpul matern, anterioară individuației eului. Astfel, limbajul poetic indică întotdeauna o întoarcere la terenul maternității, unde maternul desemnează atît dependența libidinală, cît şi eterogenitatea impulsurilor.

În „Motherhood According to Bellini", Kristeva sugerează că, de vreme ce corpul matern semnifică pierderea identității coerente şi distincte, limbajul poetic este similar psihozei. Iar în cazul expresiilor semiotice ale femeii, ocurente în limbaj, întoarcerea la matern semnifică o homosexualitate prediscursivă pe care Kristeva o asociază de asemenea cu psihoza. Deşi ea admite că limbajul poetic se susține, din punct de vedere cultural, prin participarea la Simbolic şi, deci, la normele comunicabilității lingvistice, ea nu recunoaşte că homosexualitatea este capabilă de aceeaşi expresie socială non-psihotică. Cheia opiniei lui Kristeva asupra naturii psihotice a homosexualității poate fi găsită, aş spune, în faptul că ea acceptă prezumția structuralistă potrivit căreia homosexualitatea este coextensivă cu fondarea Simbolicului. Prin urmare, investirea dorinței homosexuale poate fi obținută, în opinia lui Kristeva, doar prin substituiri sancționate în cadrul Simbolicului, ca de pildă limbajul poetic sau actul naşterii:

> Născînd, femeia intră în contact cu mama ei; ea devine, ea este propria mamă; ele constituie o aceeaşi continuitate care se diferențiază. Ea actualizează astfel latura homosexuală a maternității, prin intermediul căreia o femeie este în acelaşi timp mai aproape de memoria sa instinctuală, mai deschisă psihozei şi neagă într-o măsură şi mai mare legătura socială, simbolică.[9]

În opinia lui Kristeva, actul naşterii nu restabileşte în mod fericit această relație continuă anterioară individuației, deoarece

copilul trăieşte invariabil interdicţia incestului şi este izolat ca identitate distinctă. În cazul separării mamei de copilul-fată, rezultatul este pentru amîndouă starea de melancolie, căci despărţirea nu e niciodată totală.

Spre deosebire de durere sau doliu, în cadrul cărora separarea este recunoscută, iar libidoul îndreptat spre obiectul iniţial este deplasat efectiv spre un nou obiect-substitut, melancolia desemnează imposibilitatea de a resimţi durerea, caz în care pierderea este pur şi simplu internalizată şi, în acest sens, *refuzată*. În locul unui ataşament negativ faţă de el, corpul matern este internalizat ca negaţie, astfel încît identitatea fetei devine ea însăşi un fel de pierdere, o deprivare sau o lipsă specifică.

Prin urmare, presupusa psihoză a homosexualităţii constă în ruptura sa decisivă cu legea paternă şi cu fundamentul „eului" feminin, oricît de vag ar fi el, în răspunsul melancolic la separarea de corpul matern. Deci, în opinia lui Kristeva, homosexualitatea feminină reprezintă emergenţa psihozei în cultură:

> Latura homosexual-maternă este un vîrtej de cuvinte, o completă absenţă a sensului şi înţelegerii; e sentiment, îndepărtare, ritm, sunet, străluciri şi fantasme agăţîndu-se de corpul mamei ca de o plasă de siguranţă; [...] pentru femeie, un paradis pierdut, dar în aparenţă apropiat.[10]

Totuşi, pentru femei, această homosexualitate se manifestă în limbajul poetic, care devine, de fapt, singura formă a semioticului, cu excepţia naşterii, ce poate fi susţinută în termenii Simbolicului. Prin urmare, în opinia lui Kristeva homosexualitatea declarată nu poate fi o activitate care poate fi susţinută din punct de vedere cultural, căci aceasta ar însemna o încălcare a tabuului incestului într-un mod nemediat. Şi totuşi, de ce stau lucrurile astfel?

Kristeva acceptă presupoziţia potrivit căreia cultura este echivalentă cu Simbolicul, acesta fiind pe deplin subsumat „Legii Tatălui", singurele variante de activitate non-psihotică fiind cele care participă la el într-o anumită măsură. Obiectivul ei strategic, deci, nu este nici înlocuirea Simbolicului cu semioticul, nici

instituirea acestuia din urmă ca posibilitate culturală rivală, ci mai degrabă validarea acelor experienţe din cadrul Simbolicului ce îngăduie relevarea graniţelor care delimitează cele două teritorii. Aşa cum naşterea este înţeleasă ca investire a impulsurilor instinctuale pentru a satisface finalităţile unei teleologii sociale, tot astfel producţia poetică este concepută ca spaţiu în care clivajul dintre instinct şi reprezentare există într-o formă comunicabilă cultural:

> Cel care vorbeşte atinge această limită, această condiţie a socialităţii, doar în virtutea unei practici discursive particulare numite „artă". Femeia atinge de asemenea această limită prin (iar în societatea noastră, *în special* prin) forma bizară de simbolizare a rupturii (prag al limbajului şi impulsului instinctual, al „simbolicului" şi al „semioticului") în care constă actul naşterii.[11]

Deci, pentru Kristeva, poezia şi maternitatea sînt practici privilegiate în cadrul culturilor aflate sub semnul paternităţii şi care permit o experienţă non-psihotică a acelei eterogenităţi şi dependenţe caracteristice domeniului matern. Aceste acte de *poesis* dezvăluie o eterogenitate instinctuală care mai apoi denunţă fundamentul reprimat al Simbolicului, contestă dominaţia semnificantului univoc şi risipeşte autonomia subiectului ce apare drept fundament necesar al acestora. Eterogenitatea impulsurilor operează, din punct de vedere cultural, ca strategie subversivă a substituirii, strategie care, eliberînd multiplicitatea reprimată, intrinsecă limbajului însuşi, dislocă hegemonia legii paterne. Tocmai pentru că această eterogenitate instinctuală trebuie reprezentată în şi prin legea paternă, ea nu poate sfida pe de-a-ntregul tabuul incestului, ci trebuie să rămînă în zonele cele mai fragile ale Simbolicului. Obediente, astfel, faţă de cerinţele sintaxei, practicile matern-poetice ale substituirii legii paterne rămîn întotdeauna într-o oarecare măsură dependente faţă de lege. Un refuz total al Simbolicului este, prin urmare, imposibil, iar un discurs al „emancipării", în opinia lui Kristeva, nu poate fi luat în considerare. În cel mai bun caz, subversiunile şi deplasările tactice ale legii contestă prezumţia autofondatoare a acesteia.

Însă, încă o dată, Kristeva nu atacă în mod serios presupoziția structuralistă potrivit căreia legea paternă prohibitivă fondează cultura însăși. Prin urmare, subversiunea culturii ratificate prin paternitate nu poate veni dinspre o altă versiune a culturii, ci doar din interiorul reprimat al acesteia, din eterogenitatea impulsurilor, aceea care îi constituie fundamentul ascuns.

Această relație dintre impulsurile eterogene și legea paternă dă naștere unei interpretări mult prea problematice a psihozei. Pe de o parte, ea desemnează homosexualitatea feminină ca practică inteligibilă din punct de vedere cultural, inerent psihotică; pe de altă parte, îi atribuie maternității rolul de defensivă necesară împotriva haosului libidinal. Deși Kristeva nu afirmă acestea în mod explicit, ambele implicații decurg din considerațiile ei asupra legii, limbajului și impulsurilor. Să luăm în considerare faptul că pentru Kristeva limbajul poetic încalcă tabuul incestului și, ca atare, este întotdeauna vecin cu psihoza. Ca întoarcere la corpul matern și de-individuație concomitentă a eului, limbajul poetic devine în mod particular amenințător atunci cînd este folosit de către femei. Poeticul contestă în acest caz nu doar tabuul incestului, ci și pe cel al homosexualității. Astfel, pentru femei, limbajul poetic reprezintă atît substituirea dependenței materne, cît și, deoarece dependența este de natură libidinală, o homosexualitate substituită.

La Kristeva, investirea nemediată a dorinței homosexuale feminine conduce, fără echivoc, la psihoză. Impulsul respectiv nu poate fi deci satisfăcut decît printr-o serie de substituiri: încorporarea identității materne – prin actul nașterii – sau prin intermediul limbajului poetic care manifestă, indirect, eterogenitatea impulsurilor caracteristică dependenței materne. Fiind singurele substitute autorizate social – și, deci, non-psihotice – ale dorinței homosexuale, maternitatea și poezia constituie experiențe melancolice pentru femeile care trăiesc într-o cultură heterosexuală. Mama-poet heterosexuală suferă la nesfîrșit din pricina substituirii investirii homosexuale. Și totuși, în opinia lui Kristeva împlinirea acestei dorințe ar duce la o destrămare psihotică a identității, prezumția fiind aceea că, pentru femei,

heterosexualitatea şi individualitatea coerentă sînt indisolubil legate.

Cum trebuie să înţelegem această organizare a experienţei lesbiene ca spaţiu al unei irecuperabile pierderi a sinelui? În mod evident, Kristeva consideră heterosexualitatea ca o precondiţie a rudeniei de sînge şi a culturii. Ca urmare, ea vede în experienţa lesbiană alternativa psihotică la acceptarea legilor consfinţite de legea paternă. Şi totuşi, de ce este lesbianismul constituit ca psihoză? Din ce perspectivă culturală este el construit ca spaţiu al fuziunii, alienării şi psihozei?

Definind lesbianismul ca „Celălalt" în raport cu cultura şi caracterizîndu-i vorbirea ca „vîrtej de cuvinte" psihotic, Kristeva concepe sexualitatea lesbiană ca intrinsec ininteligibilă. Această respingere tactică şi reducere a experienţei lesbiene efectuată în numele legii o situează pe Kristeva în orbita privilegiului patern-heterosexual. Legea paternă care o protejează de această incoerenţă radicală este exact mecanismul ce produce constructul lesbianismului ca spaţiu al iraţionalităţii. În mod semnificativ, această descriere a experienţei lesbiene este efectuată din exterior şi ne dezvăluie mai multe despre fantasmele produse de o cultură heterosexuală timorată în scopul de a se apăra împotriva propriilor posibilităţi homosexuale decît despre experienţa însăşi.

Afirmînd că lesbianismul desemnează o pierdere de sine, Kristeva pare să elibereze un adevăr psihanalitic legat de reprimarea necesară individuaţiei. Teama de o astfel de „regresie" spre homosexualitate este, deci, teama de a nu pierde cu totul privilegiul şi confirmarea culturală. Deşi Kristeva susţine că această pierdere desemnează un domeniu *anterior* culturii, nu există nici un motiv să nu o considerăm o formă culturală nouă sau nerecunoscută ca atare. Altfel spus, Kristeva preferă să explice experienţa lesbiană ca stare libidinală regresivă anterioară aculturaţiei, în loc să dea curs provocării pe care lesbianismul o adresează opticii ei înguste asupra legilor generate în şi prin cultură. Teama încifrată în definirea lesbianismului drept psihotic este oare rezultatul unei reprimări implicate de evoluţie, sau, mai curînd, teama de a nu pierde legitimitatea culturală şi, prin

urmare, de a fi exilat nu în afara sau în precedența culturii, ci în afara *legitimității* culturale, existînd încă în spațiul culturii, dar, din punct de vedere cultural, „în afara legii"?

Kristeva descrie atît corpul matern, cît și experiența lesbiană de pe poziția unei heterosexualități autorizate care nu își recunoaște propria teamă de a pierde această confirmare. Reificarea legii paterne, vizibilă în opera ei, nu numai că repudiază homosexualitatea feminină, dar neagă diversele sensuri și posibilități ale maternității ca practică culturală. Dar subversiunea *culturală* nu reprezintă cu adevărat preocuparea lui Kristeva, căci subversiunea, atunci cînd apare, emerge de sub suprafața culturii doar pentru a se întoarce inevitabil în același loc. Deși semioticul este o posibilitate a limbajului care eludează legea paternă, el rămîne inevitabil în interiorul sau, de fapt, în subteranul teritoriului legii. Limbajul poetic și bucuriile maternității constituie deci substituiri locale ale legii paterne, subversiuni temporare care cedează în final în fața a ceea ce inițial fusese ținta revoltei. Transferînd sursa subversiunii spre un spațiu exterior culturii, Kristeva pare să anuleze posibilitatea existenței subversiunii ca practică culturală eficace sau realizabilă. Plăcerea situată dincolo de legea paternă poate fi imaginată doar o dată cu imposibilitatea sa inevitabilă.

Teoria lui Kristeva referitoare la subversiunea contrariată se bazează pe înțelegerea problematică a relației dintre impulsuri, limbaj și lege. Postularea unei multiplicități a impulsurilor ridică o serie de probleme epistemologice și politice. Mai întîi, dacă aceste impulsuri sînt manifeste doar în limbaj sau în forme culturale deja determinate ca aparținînd Simbolicului, atunci cum se face că le putem verifica statutul ontologic pre-Simbolic? Kristeva susține că limbajul poetic ne oferă accesul către aceste impulsuri în multiplicitatea lor fundamentală, însă acest răspuns nu este pe deplin satisfăcător. De vreme ce se presupune că limbajul poetic depinde de existența anterioară a acestor impulsuri multiple, atunci nu putem justifica, în mod circular, existența postulată a acestor impulsuri recurgînd la limbajul poetic. Dacă impulsurile trebuie mai întîi reprimate pentru ca

limbajul să existe şi dacă putem atribui sens doar pentru ceea ce este reprezentabil în limbaj, atunci e imposibil să atribuim sens impulsurilor înaintea emergenţei lor în limbaj. În mod similar, nu este posibil ca, în interiorul limitelor limbajului, să li se atribuie impulsurilor o cauzalitate care le facilitează transformarea în limbaj şi prin care însuşi acesta urmează a fi explicat. Altfel spus, aceste impulsuri sînt cunoscute drept „cauze" doar în şi prin efectele lor şi, ca atare, nu există nici un motiv pentru a nu opera o identificare între ele. De aici rezultă că (a) impulsurile şi reprezentările lor sînt coextensive sau că (b) reprezentările preexistă impulsurilor.

Aş spune că este important să luăm în calcul această ultimă alternativă, căci nu putem şti dacă obiectul instinctual al discursului lui Kristeva nu este o construcţie a discursului însuşi. Şi ce motive avem pentru a fixa acest obiect, acest cîmp multiplu, ca antecedent al semnificării? Dacă, pentru a fi comunicabil din punct de vedere cultural, limbajul poetic trebuie să participe la Simbolic şi dacă textele teoretice ale lui Kristeva sînt emblematice pentru acesta din urmă, atunci unde vom găsi un „în afară" convingător al acestui domeniu? Postularea de către autoare a unei multiplicităţi corporale prediscursive devine cu atît mai problematică atunci cînd descoperim că impulsurile materne sînt considerate ca parte a unui „destin biologic" şi că ele sînt manifestări ale unei „cauzalităţi non-simbolice, non-paterne".[12] Această cauzalitate este, pentru Kristeva, o cauzalitate semiotică, *maternă*, sau, mai exact, o concepţie teleologică asupra instinctelor materne:

> Necesitatea materială, spasmul unei memorii aparţinînd speciei care, pentru a se perpetua, fie se acuplează, fie se divide, serie de mărci fără altă semnificaţie decît eterna reîntoarcere a ciclului biologic viaţă-moarte. Cum putem verbaliza această memorie prelingvistică, ireprezentabilă? Curgerea lui Heraclit, atomii lui Epicur, vîrtejul de pulbere al misticilor cabalişti, arabi şi indieni şi desenele psihedelice pointilliste – toate par a fi metafore mai bune decît teoria Fiinţei, decît Logosul şi legile sale.[13]

Aici, corpul matern reprimat nu e doar spaţiul impulsurilor multiple, ci şi purtătorul unei teleologii biologice, despre care se

poate spune că își face simțită prezența în stadiile timpurii ale filosofiei occidentale, în practici și credințe religioase non-occidentale, în reprezentări estetice produse de stări psihotice sau cvasipsihotice și chiar în manifestările artistice ale avangardei. Dar de ce trebuie să presupunem că aceste diverse expresii culturale indică un același principiu al eterogenității materne? Kristeva subordonează pur și simplu fiecare dintre aceste momente culturale aceluiași principiu. În consecință, semioticul reprezintă orice efort cultural de a substitui logosul (pe care, în mod straniu, Kristeva îl *opune* curgerii heraclitiene), acesta din urmă constituind semnificantul univoc, legea identității. Opoziția dintre semiotic și Simbolic se reduce aici la o ceartă metafizică între principiul multiplicității, care scapă capcanei non-contradicției, și principiul identității, bazat pe suprimarea respectivei multiplicități. În mod bizar, chiar acest principiu al multiplicității apărat pretutindeni de Kristeva operează în mare măsură la fel ca un principiu al identității. Să observăm modul în care tot felul de lucruri „primitive" și „orientale" sînt sumar subordonate principiului corpului matern. Cu siguranță, descrierea autoarei nu numai că garantează acuzația de orientalism, ci ridică întrebarea, extrem de semnificativă, dacă, în mod ironic, multiplicitatea nu a devenit un semnificant univoc.

Atribuirea unei finalități teleologice impulsurilor materne înainte de constituirea lor în limbaj sau cultură ridică o serie de întrebări legate de programul politic al Juliei Kristeva. Deși, evident, ea vede un potențial subversiv și disruptiv în acele expresii semiotice care contestă hegemonia legii paterne, este mai puțin clar în ce anume constă mai precis această subversiune. Dacă admitem că legea se sprijină pe un fundament construit, sub care se ascunde terenul reprimat al maternului, ce opțiuni culturale concrete apar drept consecință a acestei revelații? Aparent, multiplicitatea asociată economiei libidinale materne are puterea de a dispersa univocitatea semnificantului patern și de a crea posibilitatea altor expresii culturale, eliberate din chingile legii non-contradicției. Însă această activitate disruptivă constituie deschiderea unui cîmp de semnificații sau este cumva

manifestarea unui arhaism biologic operînd conform unei cauzalități naturale și „pre-paterne"? Dacă Julia Kristeva ar crede în prima variantă (dar nu o face), atunci ar fi interesată de o substituire a legii paterne cu un cîmp proliferant de posibilități culturale. Însă ea prescrie o întoarcere la un principiu al eterogenității materne care se dovedește un concept închis, de fapt o eterogenitate îndiguită de o teleologie uniliniară și univocă.

Kristeva consideră dorința de a da naștere drept o dorință a speciei, parte a unui impuls feminin libidinal colectiv și arhaic, care constituie o realitate metafizică veșnic recurentă. În acest punct, autoarea reifică maternitatea, avansînd-o apoi ca potențial disruptiv al semioticului. În consecință, legea paternă, înțeleasă ca fundament al semnificării univoce, este substituită de un semnificant la fel de univoc, principiul corpului matern, care rămîne identic cu sine în teleologia sa indiferent de manifestările sale „multiple".

În măsura în care Kristeva conceptualizează acest instinct matern ca avînd un statut ontologic anterior legii paterne, ea omite să dea seamă de modul în care această lege ar putea fi foarte bine *cauza* dorinței pe care se presupune că o *reprimă*. Aceste dorințe ar putea demonstra, mai degrabă decît manifestare a unei cauzalități pre-paterne, caracterul de practică socială al maternității, reclamat și recapitulat de exigențele rudeniei. Kristeva își însușește analiza lui Lévi-Strauss referitoare la schimbul femeilor ca precondiție a consolidării relațiilor de rudenie. Totuși, pentru Kristeva acest schimb reprezintă mai degrabă momentul cultural în care corpul matern este reprimat, decît mecanismul destinat construirii culturale normative a corpului feminin *ca* matern. De fapt, am putea înțelege schimbul femeilor drept un act care impune corpurilor feminine o obligație normativă de a procrea. Conform interpretării date de Gayle Rubin lui Lévi-Strauss, rudenia provoacă o „modelare [...] a sexualității", astfel încît dorința de a da naștere este rezultatul practicilor sociale care reclamă și produc asemenea dorințe pentru a-și transpune în fapt scopurile reproductive.[14]

Ce motive are atunci Kristeva pentru a atribui o teleologie maternă corpului feminin înainte de emergența sa în cultură? A formula astfel întrebarea înseamnă deja a pune în cauză distincția dintre Simbolic şi semiotic pe care se sprijină concepția ei asupra corpului matern. În semnificația sa originară, acesta este considerat de către Kristeva anterior semnificației înseşi; prin urmare, devine imposibil ca, în sistemul ei, maternul însuşi să fie privit ca semnificație deschisă variabilității culturale. Argumentația ei afirmă clar că impulsurile materne reprezintă acele procese primare reprimate sau sublimate invariabil de către limbaj. Dar poate că acest argument ar putea fi reformulat într-o perspectivă chiar mai amplă: ce configurație culturală a limbajului, de fapt a *discursului*, generează tropul unei multiplicități libidinale prediscursive, şi cu ce finalitate?

Reducînd legea paternă la o funcție prohibitivă sau represivă, Kristeva nu izbuteşte să înțeleagă mecanismele paterne prin care este generată însăşi afectivitatea. Legea despre care susține că reprimă semioticul ar putea fi foarte bine chiar principiul lui dominant, iar ceea ce trece drept „instinct matern" ar putea fi prin urmare o dorință construită cultural şi interpretată în termenii unui vocabular naturalist. Şi, dacă această dorință este elaborată conform unei legi a rudeniei care impune producerea şi reproducerea heterosexuală a dorinței, atunci vocabularul naturalist al afectelor face această „lege paternă" invizibilă. Ceea ce Kristeva consideră o cauzalitate pre-paternă ar apărea atunci ca o cauzalitate *paternă*, ascunsă sub masca unei cauzalități naturale sau distinctiv materne.

În mod semnificativ, reprezentarea corpului matern şi a teleologiei instinctelor sale ca principiu metafizic persistent şi identic sieşi – un arhaism al unei constituții biologice colective şi cu un sex precizat – se bazează pe o concepție univocă asupra sexului feminin. Iar acesta, conceput ca fiind în acelaşi timp origine şi cauzalitate, joacă rolul de principiu al purei generativități. De fapt, pentru Kristeva el este echivalent cu însuşi *poesis*-ul, acea activitate de fabricare elogiată de Platon în *Banchetul* ca act al naşterii şi, în acelaşi timp, al conceperii poetice.[15] Dar

generativitatea feminină este cu adevărat o cauză primă cu care începe narațiunea ce supune întreaga umanitate puterii tabuului incestului, inserînd-o în limbaj? Cauzalitatea pre-paternă de care vorbește Kristeva semnifică oare o economie feminină primară a plăcerii și sensului? Putem inversa ordinea acestei cauzalități și înțelege această economie semiotică drept produs al unui discurs anterior?

În capitolul final al primului volum din *Istoria sexualității*, Foucault avertizează împotriva utilizării categoriei sexului ca „unitate fictivă... [și] principiu cauzal" și afirmă că această categorie fictivă facilitează o răsturnare a relațiilor cauzale, astfel încît „sexul" este înțeles ca punct de plecare al structurii și sensului dorinței:

> Noțiunea de „sex" a permis regruparea într-o unitate artificială a unor elemente anatomice, funcții biologice, comportamente, senzații, plăceri și a permis funcționarea acestei unități fictive ca principiu cauzal, ca sens omniprezent; sexul a putut deci să funcționeze ca semnificant unic și ca semnificat universal.[16]

Pentru Foucault, corpul nu este „sexuat" în vreun fel semnificativ înainte de determinarea sa în cadrul unui discurs prin care devine învestit cu o „idee" de sex natural sau esențial. Corpul capătă sens în discurs doar în contextul relațiilor de putere. Sexualitatea este o organizare, determinată din punct de vedere istoric, a puterii, discursului, corpurilor și afectivității. Ca atare, în opinia lui Foucault ea produce sexul ca pe un concept artificial care extinde și camuflează relațiile de putere responsabile pentru geneza sa.

Viziunea lui Foucault sugerează o cale de a rezolva unele dintre dificultățile epistemologice și politice care decurg din concepția Juliei Kristeva asupra corpului feminin. Putem înțelege postularea unei cauzalități pre-paterne din opera ei ca fundamental inversată. În timp ce Kristeva definește un corp matern anterior discursului și care își exercită forța cauzală în structura impulsurilor, Foucault ar susține, fără îndoială, că

producerea lui discursivă ca pre-discursiv este o manevră tactică în procesul de autoamplificare şi camuflare a acelor relaţii specifice de putere de care este produs tropul corpului matern. În aceşti termeni, corpul matern nu ar mai fi înţeles ca raţiune ascunsă a semnificaţiei şi cauză tacită a întregii culturi. El ar fi conceput mai degrabă ca efect sau consecinţă a unui sistem al sexualităţii în care corpului feminin i se impune asumarea maternităţii ca esenţă a propriului sine şi ca lege a dorinţei sale.

Dacă acceptăm viziunea lui Foucault, sîntem obligaţi să redescriem economia libidinală maternă ca produs al unei organizări a sexualităţii determinate din punct de vedere istoric. Mai mult, discursul sexualităţii, el însuşi impregnat de relaţii de putere, devine adevăratul fundament al tropului corpului matern prediscursiv. Formularea lui Kristeva suferă o răsturnare radicală: Simbolicul şi semioticul nu mai sînt interpretate ca fiind acele dimensiuni ale limbajului care decurg din reprimare sau din manifestarea economiei libidinale materne. Chiar această economie este înţeleasă ca o reificare care extinde şi camuflează instituţia maternităţii ca obligaţie a femeilor. De fapt, atunci cînd dorinţele care susţin instituţia maternităţii sînt reevaluate ca impulsuri pre-paterne şi pre-culturale, ea capătă o legitimare permanentă în structurile invariabile ale corpului feminin. De fapt, legea evident paternă care autorizează şi reclamă ca trupul feminin să fie caracterizat în primul rînd în termenii funcţiei sale reproductive este înscrisă pe corpul respectiv ca lege a necesităţii sale naturale. Protejînd această lege a maternităţii biologic necesare ca operaţiune subversivă preexistentă legii paterne, Kristeva sprijină producerea sistematică a invizibilităţii şi, prin urmare, iluzia inevitabilităţii sale.

Deoarece Kristeva se mărgineşte să conceapă legea paternă ca fiind exclusiv *prohibitivă*, ea nu poate explica modalităţile în care aceasta *generează* anumite dorinţe sub forma impulsurilor naturale. Corpul feminin pe care Kristeva caută să îl exprime este în sine un construct produs chiar de către legea pe care se presupune că o subminează. Aceste critici ale concepţiei lui Kristeva asupra legii paterne nu invalidează în nici un fel teza ei

generală, conform căreia simbolicul sau cultura se bazează pe o repudiere a corpurilor feminine. Aş dori să arăt, totuşi, că orice teorie care afirmă că semnificarea se bazează pe negarea sau pe reprimarea corpului feminin ar trebui să ia în considerare problema dacă acea feminitate este realmente exterioară normelor culturale care o reprimă. Altfel spus, în interpretarea mea reprimarea femininului nu implică şi faptul că instanţa represivă şi obiectul ei sînt ontologic distincte. De fapt, se poate spune că reprimarea produce obiectul pe care mai apoi îl neagă. Această producere ar putea fi foarte bine dezvoltată de instanţa represivă. După cum susţine în mod tranşant Foucault, demersul contradictoriu din punct de vedere cultural al mecanismului reprimării este în acelaşi timp prohibitiv şi generativ şi face ca problematica „emancipării" să fie deosebit de sensibilă. Corpul feminin eliberat din lanţurile legii se poate dovedi doar o altă încarnare a legii, trecînd drept subversiv, dar operînd în serviciul autoamplificării şi proliferării acesteia. Pentru a evita emanciparea opresorului în numele oprimatului, trebuie să se ţină seama de întreaga complexitate şi subtilitate a legii, iar noi trebuie să ne vindecăm de iluzia unui corp genuin situat dincolo de această lege. Dacă subversiunea este posibilă, ea va veni din interiorul termenilor legii, prin posibilităţile care apar atunci cînd legea se întoarce împotriva sa, eliberînd permutări neaşteptate ale propriei structuri. Corpul construit cultural va fi atunci eliberat, nu înspre trecutul său „natural", nici către plăcerile lui originare, ci către un viitor deschis al posibilităţilor culturale.

ii. Foucault, Herculine şi politica discontinuităţii sexuale

Critica genealogică întreprinsă de Foucault a oferit o cale de a ataca teoriile lacaniene şi neo-lacaniene care consideră formele marginale din punct de vedere cultural ale sexualităţii ininteligibile din punct de vedere cultural. Scriind din perspectiva deziluziei faţă de conceptul unui Eros eliberator, Foucault consideră că sexualitatea este saturată de putere şi oferă o interpretare critică a teoriilor

care apelează la o sexualitate anterioară sau posterioară legii. Totuşi, dacă luăm în considerare acele porţiuni de text în care Foucault critică categoriile sexului şi regimul de putere al sexualităţii, este evident că teoria lui păstrează, cu toate obiecţiile dure lansate de aparatul lui critic, un ideal emancipator nemărturisit care se dovedeşte din ce în ce mai dificil de menţinut.

Teoria sexualităţii expusă în primul volum din *Istoria sexualităţii* este întrucîtva contrazisă de scurta, dar semnificativa introducere a lui Foucault la un jurnal, pe care l-a editat, aparţinînd lui Herculine Barbin, un hermafrodit din secolul al XIX-lea. La naştere, lui Herculine i s-a atribuit sexul „femeiesc". În al treilea deceniu de viaţă, după o serie de confesiuni faţă de medici şi preoţi, a fost obligat(ă) să-şi schimbe, din punct de vedere juridic, sexul în „masculin". Jurnalele pe care Foucault susţine că le-a descoperit sînt publicate în volum, alături de documentele medicale şi legale care discută raţiunile pe baza cărora a fost decisă desemnarea „adevăratului" ei/lui sex. În volum a fost de asemenea inclusă şi o povestire satirică aparţinînd scriitorului german Oscar Panizza. În ediţia engleză, Foucault a inserat şi o introducere, în care se întreabă dacă este necesar conceptul unui sex autentic. La prima vedere, întrebarea pare să continue genealogia critică a categoriei „sexului" dezvoltată spre sfîrşitul primului volum al *Istoriei sexualităţii*.[17] Totuşi, jurnalele şi introducerea lor oferă ocazia de a compara interpretarea pe care o dă Foucault cazului Herculine cu teoria sa asupra sexualităţii din primul volum al *Istoriei sexualităţii*. Deşi în *Istoria sexualităţii* susţine că sexualitatea şi puterea sînt coextensive, Foucault nu reuşeşte să identifice relaţiile concrete de putere care construiesc şi condamnă sexualitatea lui Herculine. De fapt, el pare să romantizeze lumea plăcerilor ei/lui ca pe un „limb fericit al unei non-identităţi" (p. xiii), o lume care depăşeşte categoriile sexului şi identităţii. Reapariţia unui discurs referitor la diferenţa sexuală şi la categoriile sexului în scrierile autobiografice ale lui Herculine va conduce la o interpretare a acestui caz alternativă faţă de preluarea şi respingerea distorsionată a textului, vizibile la Foucault.

În primul volum al *Istoriei sexualității*, Foucault susține că univocul construct al „sexului" (aparții unui sex și, deci, *nu* celuilalt) (a) este produs pentru a reglementa și controla social sexualitatea și (b) maschează și unifică în mod artificial diverse funcții sexuale disparate și nerelaționate, pentru ca apoi (c) să apară în discurs drept o *cauză*, o esență interioară care produce și face inteligibile toate tipurile de senzații, plăceri și dorințe ca specifice unui anume sex. Cu alte cuvinte, plăcerile corporale nu sînt pur și simplu reductibile în mod cauzal la această esență aparent specifică unui anumit sex, ci devin cu ușurință interpretabile ca manifestări sau semne ale acestui „sex".[18]

În opoziție cu această falsă construcție a „sexului" ca univoc și cauzal, Foucault propune un discurs orientat în sens invers, care tratează „sexul" mai degrabă ca *efect* decît ca origine. În locul „sexului" ca semnificație și cauză originară și continuă a plăcerilor corporale, Foucault propune o „sexualitate" ca sistem istoric, deschis și complex, de discurs și putere, care produce falsa denominație de „sex" ca parte a unei strategii de escamotare și, prin urmare, de perpetuare a relațiilor de putere. O modalitate de a perpetua și, în același timp, de a masca puterea se realizează prin instituirea unei relații arbitrare sau externe între putere, concepută ca represiune sau dominare, și sex, imaginat ca energie spectaculoasă, însă înfrînată, care își așteaptă eliberarea sau expresia autentică. Utilizarea acestui model juridic presupune nu numai că relația dintre putere și sexualitate este distinctă din punct de vedere ontologic, dar și că puterea funcționează întotdeauna doar pentru a supune sau a elibera un sex fundamental intact, suficient sieși și diferit de putere. Atunci cînd „sexul" este astfel esențializat, el devine imun din punct de vedere ontologic la relațiile de putere și la propria istoricitate. În consecință, analiza sexualității este inclusă în cea a „sexului", iar orice studiu al producerii istorice a categoriei „sexului" este blocat de această cauzalitate răsturnată și falsificatoare. În opinia lui Foucault, „sexul" trebuie recontextualizat în termenii *sexualității*, iar modelul juridic trebuie

regîndit ca o construcție produsă de o putere generativă care, la rîndul său, își ascunde mecanismul propriei productivități.

Noțiunea de sex a asigurat o răsturnare fundamentală; ea a permis să se inverseze reprezentarea raporturilor dintre putere și sexualitate determinînd-o pe aceasta din urmă să apară nu atît în relația ei esențială și pozitivă cu puterea, cît sub forma unei înrădăcinări într-o instanță specifică și ireductibilă pe care puterea încearcă să o aservească (p. 154).

Foucault ia explicit atitudine, în *Istoria sexualității*, împotriva modelelor emancipatoare sau liberaționiste ale sexualității, deoarece ele subscriu la un model juridic care nu recunoaște elaborarea istorică a „sexului" ca o categorie, adică un „efect" mistificator al relațiilor de putere. Aparenta lui reticență față de feminism pare și ea prezentă aici: acolo unde analizele feministe iau ca punct de plecare categoria sexului și astfel, conform autorului, restricția binară impusă genului, Foucault își înțelege proiectul ca cercetare asupra modului în care categoria „sexului" și diferența sexuală sînt construite discursiv ca trăsături necesare ale identității corporale. În opinia lui, modelul juridic al legii care structurează demersul feminist-emancipator presupune că subiectul emancipării, într-un anumit sens „corpul sexuat", nu are nevoie de o deconstrucție critică. După cum remarcă Foucault în legătură cu unele tentative umaniste de a reforma închisorile, subiectul infractor care se emancipează ar putea fi chiar mai temeinic înlănțuit decît s-ar fi gîndit inițial reformatorii. Pentru Foucault, a fi sexuat înseamnă a fi supus unui set de reglementări sociale, legea care dirijează aceste reglementări funcționînd atît ca principiu formativ al sexului, genului și plăcerilor unui individ, cît și ca principiu hermeneutic al interpretării de sine. Astfel, categoria sexului este inevitabil regulatoare, iar orice analiză care o ia ca presupoziție extinde în mod necritic și apoi legitimează această strategie regulatoare ca regim de putere/cunoaștere.

Redactînd și publicînd jurnalele lui Herculine Barbin, Foucault încearcă în mod evident să arate cum un corp

hermafrodit sau intersexuat denunță și respinge implicit strategiile regulatoare ale categorizării sexuale. Deoarece crede că „sexul" unifică funcții și semnificații sexuale care nu sînt în mod necesar relaționate, Foucault prevede că dispariția sexului va avea ca rezultat o dispersare fericită a acestor sensuri, funcții, organe, procese somatice și fiziologice, precum și proliferarea plăcerilor în afara cadrului inteligibilității impus de sexele univoce aflate într-o relație binară. Lumea sexuală în care locuiește Herculine, în viziunea lui Foucault, este o lume în care plăcerile corporale nu semnifică imediat „sexul" drept cauză primară și ultim sens al lor; este o lume, susține el, în care „zîmbetele există în absența pisicii" (p. xiii). De fapt, acestea sînt plăceri care transcend în mod evident reglementările impuse, iar aici se vede cedarea sentimentală a lui Foucault tocmai în fața discursului emancipator pe care analiza sa din *Istoria sexualității* era menită să îl substituie. Conform acestui model foucauldian de politică sexuală emancipatoare, răsturnarea „sexului" duce la eliberarea unei multiplicități sexuale primare, o idee nu chiar atît de îndepărtată de postularea psihanalitică a polimorfiei primare sau de noțiunea, avansată de Marcuse, a unui Eros bisexual originar și creativ reprimat ulterior de o cultură instrumentalizată.

Diferența semnificativă dintre poziția lui Foucault din primul volum al *Istoriei sexualității* și cea din introducerea la jurnalul lui Herculine este deja vizibilă, ca tensiune nerezolvată, chiar în primul text citat (unde autorul se referă la plăcerile „bucolice" și „inocente" ale schimbului sexual intergenerațional existent înaintea impunerii diverselor strategii regulatoare). Pe de o parte, Foucault vrea să spună că nu există „sex" în sine care să nu fie produs de interacțiuni complexe ale discursului și puterii, și totuși se pare că ar exista o „pluralitate de plăceri" *în sine* care nu este obiectul nici unui schimb specific de discurs/putere. Altfel spus, Foucault invocă un trop al multiplicității libidinale prediscursive care presupune o sexualitate „înaintea legii", de fapt o sexualitate așteptîndu-și emanciparea din lanțurile „sexului".

Pe de altă parte, Foucault insistă, în mod explicit, asupra faptului că sexualitatea şi puterea sînt coextensive şi că nu trebuie să credem că, spunînd da sexului, spunem nu puterii. În maniera sa antijuridică şi antiemancipatoare, Foucault cel „oficial" susţine că sexualitatea se situează întotdeauna în matrice de putere, că ea este întotdeauna produsă ori construită prin practici istorice specifice, atît discursive, cît şi instituţionale, şi că recursul la o sexualitate anterioară legii este un sofism iluzoriu şi complice al politicii sexuale emancipatoare.

Jurnalul lui Herculine oferă ocazia de a-l citi pe Foucault în opoziţie cu sine însuşi, sau, mai corect spus, de a pune în evidenţă contradicţia constitutivă a acestui tip de apel antiemancipator la libertate sexuală. Herculine, numit(ă) în text Alexina, relatează o poveste despre destinul ei/lui tragic ca persoană ce duce o viaţă de victimizare nedreaptă, înşelăciune, dorinţă şi inevitabilă insatisfacţie. Încă din copilărie, povesteşte ea/el, era diferit(ă) de celelalte fete. Această diferenţă provoacă, de-a lungul naraţiunii, stări alternante de angoasă şi orgoliu explicit afirmat, dar este prezentă în text ca o conştiinţă tacită înainte ca legea să-şi facă intrarea în scenă. Deşi Herculine nu se referă direct la anatomia ei/lui, rapoartele medicale publicate de Foucault alături de textul jurnalelor sugerează că se poate spune fără a greşi că ea/el avea ceea ce poate fi descris fie ca un mic penis, fie ca un clitoris mărit, că acolo unde trebuia să fie vaginul se găsea un „*cul-de-sac*", cu cuvintele doctorilor, şi că, mai mult, nu părea să aibă sîni feminini identificabili. Se pare că Herculine avea şi o anumită capacitate de a ejacula, neexplicată pe de-a-ntregul în documentele medicale. Herculine nu se referă niciodată la anatomia sa ca atare, însă îşi descrie situaţia ca pe o eroare a naturii, o dezrădăcinare metafizică, o stare de dorinţă insaţiabilă şi o singurătate radicală care, înainte de a se sinucide, se transformă în furie dezlănţuită, îndreptată mai întîi împotriva bărbaţilor şi, în cele din urmă, împotriva lumii întregi.

Herculine îşi relatează în termeni eliptici relaţiile cu fetele de la şcoală, cu „maicile" de la mănăstire şi ataşamentul său extrem de pasionat pentru Sara, care devine iubita ei/lui. Chinuit(ă)

mai întîi de vinovăție și mai apoi de o afecțiune genitală neprecizată, Herculine își dezvăluie secretul unui doctor și apoi unui preot; această serie de confesiuni o/îl forțează efectiv să se despartă de Sara. Autoritățile deliberează și pun în practică transformarea ei/lui legală într-un bărbat, prin care ea/el este obligat(ă) să se îmbrace în haine bărbătești și să își exercite diferitele drepturi atribuite bărbaților. Scrise pe un ton sentimental și melodramatic, jurnalele mărturisesc o conștiință a crizei perpetue care culminează cu sinuciderea. S-ar putea obiecta că înainte de transformarea legală a Alexinei într-un bărbat, ea/el era liber(ă) să se bucure de acele plăceri efectiv neîngrădite de presiunile juridice și regulatoare ale categoriei „sexului". De fapt, Foucault pare să creadă că jurnalele deschid o perspectivă tocmai spre acel cîmp nereglementat al plăcerilor anterior impunerii legii sexului univoc. Totuși, lectura lui reprezintă o interpretare total greșită a modului în care aceste plăceri sînt întotdeauna deja înscrise în legea atotprezentă, dar neexprimată, ele fiind de fapt generate chiar de către legea pe care par să o sfideze.

Tentația de a romantiza sexualitatea lui Herculine considerînd-o un joc utopic al plăcerilor care preced impunerea și restricțiile „sexului" ar trebui cu siguranță respinsă. Rămîne posibil, totuși, să punem o întrebare alternativă, tot în spirit foucauldian: ce practici și convenții sociale produc sexualitatea în această formă? Urmărind răspunsul, avem, cred, șansa de a înțelege ceva despre: (a) capacitatea productivă a puterii – adică despre modul în care strategiile regulatoare produc subiecții pe care ajung să îi subjuge; și (b) mecanismul specific prin care puterea produce sexualitatea în contextul acestei narațiuni autobiografice. Problema diferenței sexuale reapare într-o nouă lumină dacă abandonăm reificările metafizice ale sexualității plurale și cercetăm structurile narative concrete și convențiile politice și culturale care produc și administrează sărutările tandre, plăcerile difuze și emoțiile transgresive și interzise ale lumii sexuale a lui Herculine.

Printre diversele matrice de putere care produc sexualitate între Herculine și partenerii ei/lui se află, desigur, convențiile

homosexualității feminine produse și încurajate de mănăstire și de ideologia sa religioasă aferentă. Știm despre Herculine că citește, și încă mult, că educația ei/lui în Franța secolului al XIX-lea implica o instrucție clasică și studierea romantismului francez și că propria ei/lui poveste se plasează într-un set stabilit de convenții literare. De fapt, aceste convenții produc și interpretează pentru noi această sexualitate pe care atît Foucault, cît și Herculine o consideră în afara tuturor convențiilor. Poveștile romantice și sentimentale cu iubiri imposibile par să stîrnească și ele tot felul de dorințe și suferințe în textul lui Herculine, la fel ca și legendele creștine despre soarta năprasnică a sfinților, miturile grecești care vorbesc despre androgini care se sinucid și, evident, însăși figura lui Hristos. Fie că există „înaintea" legii ca sexualitate plurală, fie „în afara" legii ca transgresiune nefirească, aceste poziționări se află invariabil „înăuntrul" unui discurs care produce sexualitate și apoi ascunde actul producerii prin configurarea unei sexualități curajoase și insurgente „exterioare" textului însuși.

Efortul de a explica relațiile sexuale ale lui Herculine cu fetele prin recursul la componenta masculină a dualității sale biologice reprezintă, desigur, ispita recurentă a textului. Dacă Herculine dorește o fată, atunci probabil că în structurile hormonale sau cromozomiale sau în prezența anatomică a penisului neperforat există dovezi indicînd un sex masculin mai distinct care generează în consecință capacitatea și dorința heterosexuală. Oare plăcerile, dorințele, actele nu emană, într-un anumit sens, din corpul biologic și nu există cumva un mod de a le înțelege ca fiind implicate pe cale cauzală de corpul respectiv și, în același timp, expresii ale specificității lui sexuale?

Poate că, întrucît corpul lui Herculine este hermafrodit, sarcina de a distinge conceptual descrierea caracteristicilor ei/lui sexuale primare de identitatea sa de gen (conștiința ei/lui față de propriul gen care, în treacăt fie spus, este instabilă și confuză), precum și orientarea și obiectele dorințelor ei/lui, este foarte dificilă. Chiar ea/el presupune, în diverse ocazii, că trupul său este *cauza* confuziei de gen și a plăcerilor ei/lui transgresive, ca

şi cum acesta ar fi atît rezultatul, cît şi manifestarea unei esenţe situate cumva în afara ordinii naturale/metafizice a lucrurilor. Dar mai degrabă decît să vedem în acest corp anormal sursa dorinţei, a tulburării, a relaţiilor amoroase şi a confesiunilor, am putea interpreta acest corp, pe deplin textualizat aici, ca semn al unei ambivalenţe irezolvabile produse de discursul juridic asupra sexului univoc. În locul univocităţii nu descoperim multiplicitatea, aşa cum ar vrea Foucault; ne confruntăm în schimb cu o fatală ambivalenţă produsă de legea prohibitivă, care, în ciuda tuturor efectelor sale de fericită dispersare, culminează totuşi cu suicidul lui Herculine.

Dacă urmărim introspecţia narativă a lui Herculine, un fel de producere confesivă a sinelui, avem impresia că dispoziţia ei/lui sexuală este de la bun început ambivalentă, că sexualitatea sa recapitulează structura ambivalentă a producerii ei, analizată în parte ca imperativ instituţional de a răspunde la dragostea diferitelor „surori" şi „maici" din familia lărgită a mănăstirii, la care se adaugă interdicţia absolută de a împinge această dragoste prea departe. Involuntar, Foucault sugerează că „fericitul limb al nonidentităţii" lui Herculine a devenit posibil datorită unei configuraţii istoric specifice a sexualităţii, şi anume „existenţa ei sechestrată în compania aproape exclusivă a femeilor". Această „stranie fericire", cum o descrie Foucault, era în acelaşi timp „obligatorie şi interzisă" în limitele convenţiilor mănăstireşti. El sugerează limpede aici că acest mediu homosexual, structurat ca atare de un tabu erotizat, promova insidios „limbul fericit al unei nonidentităţi". Foucault retractează imediat ideea participării lui Herculine la o practică a convenţiilor homosexuale feminine, insistînd asupra faptului că „nonidentitatea", mai degrabă decît o varietate de identităţi feminine, funcţionează în acest caz. Pentru ca Herculine să ocupe poziţia discursivă a „femeii homosexuale" ar trebui să fie implicată categoria sexului – exact ceea ce Foucault vrea ca naraţiunea ei/lui să ne convingă să respingem.

Dar poate că Foucault vrea să joace la ambele capete; de fapt, el doreşte, implicit, să sugereze că nonidentitatea este rezultatul

contextelor homosexuale – cu alte cuvinte, că homosexualitatea are un rol instrumental în detronarea categoriei sexului. Să observăm, în acest pasaj în care Foucault descrie plăcerile lui Herculine, modul în care categoria sexului este invocată şi refuzată în acelaşi timp: şcoala şi mănăstirea „favorizează plăcerile tandre pe care le descoperă şi le provoacă nonidentitatea sexuală atunci cînd ea se rătăceşte în mijlocul tuturor acelor corpuri asemănătoare unele cu altele" (p. xiv). Foucault postulează în aceste rînduri că similarităţile corpurilor respective condiţionează acel „limb fericit" al nonidentităţii lor, formulare greu de acceptat atît din punct de vedere istoric şi logic, cît şi ca descriere adecvată a cazului lui Herculine. Conştiinţa asemănării lor este aceea care condiţionează jocul sexual al fetelor din mănăstire sau mai degrabă prezenţa erotizată a legii care interzice homosexualitatea produce aceste plăceri transgresive, în modul normativ al unui confesional? Herculine îşi menţine discursul asupra diferenţei sexuale chiar şi în acest context aparent homosexual: ea/el îşi observă şi se bucură de diferenţa faţă de fetele pe care le doreşte şi totuşi aceasta nu este o simplă reproducere a matricei heterosexuale a dorinţei. Ea/el ştie că poziţia sa în cadrul schimbului sexual este una transgresivă, că ea/el „uzurpă", cu cuvintele sale, un prerogativ masculin şi că astfel contestă privilegiul în cauză chiar în momentul în care îl reproduce.

Vocabularul uzurpării sugerează o participare la categoriile de care ea/el se simte inevitabil despărţit(ă), sugerînd de asemenea posibilităţile denaturalizate şi fluide ale unor astfel de categorii o dată ce ele nu mai sînt legate, sub forma cauzei sau expresiei, de presupusa fixitate a sexului. Anatomia lui Herculine nu scapă categoriilor sexului, însă confundă şi redistribuie elemente constitutive ale acestora; de fapt, jocul liber al atributelor are efectul de a denunţa caracterul iluzoriu al sexului ca strat substanţial peren la care se presupune că acestea aderă. Mai mult, sexualitatea lui Herculine constituie un set de transgresiuni ale genului care contestă chiar distincţia dintre schimbul erotic heterosexual şi cel lesbian, subliniind punctele lor de convergenţă şi de redistribuire ambiguă.

Se pare însă că sîntem obligaţi să ne întrebăm dacă nu există chiar la nivelul unei ambiguităţi sexuale constituite discursiv anumite probleme legate de „sex" şi, de fapt, de relaţia acestuia cu „puterea", care aşază limite jocului liber al categoriilor sexuale. Cu alte cuvinte, cît de liber este acest joc, conceput fie ca multiplicitate libidinală prediscursivă, fie ca multiplicitate constituită discursiv? Obiecţia iniţială a lui Foucault faţă de categoria sexului este aceea că ea impune artificiul unităţii şi univocităţii unui set de funcţii şi elemente sexuale disparate din punct de vedere ontologic. În manieră aproape rousseauistă, Foucault construieşte binomul unei legi culturale artificiale care reduce şi distorsionează ceea ce am putea foarte bine considera o eterogenitate *naturală*. Chiar Herculine se referă la sexualitatea sa ca la „această luptă necontenită a naturii împotriva raţiunii" (p. 103). O examinare sumară a acestor „elemente" disparate indică totuşi medicalizarea lor meticuloasă ca „funcţii", „senzaţii" şi chiar ca „impulsuri". Prin urmare, eterogenitatea la care apelează Foucault este ea însăşi constituită tocmai de discursul medical pe care el îl consideră ca lege juridică represivă. Dar în ce constă această eterogenitate pe care Foucault pare să o preţuiască, şi ce funcţie are ea?

Dacă Foucault susţine că nonidentitatea sexuală este favorizată în contexte homosexuale, am putea crede că el consideră contextele heterosexuale ca fiind exact acelea în care se constituie identitatea. Ştim deja că, în opinia lui, categoriile sexului şi identităţii sînt în general efectul şi instrumentul unui regim sexual regulator, dar este mai puţin limpede dacă reglementarea în cauză este reproductivă sau heterosexuală sau altcumva. Această regularizare a sexualităţii produce identităţi masculine şi feminine într-o relaţie binară simetrică? Dacă homosexualitatea produce nonidentitate sexuală, atunci ea însăşi nu se mai sprijină pe identităţi care *se aseamănă*; de fapt, homosexualitatea nu ar mai putea fi descrisă ca atare. Dar dacă homosexualitatea este menită să desemneze domeniul unei eterogenităţi libidinale *inomabile*, probabil că ne putem întreba dacă ea nu este o dragoste care fie nu poate, fie nu îndrăzneşte

să-şi rostească numele. Altfel spus, Foucault, care a vorbit într-un singur interviu despre homosexualitate şi a rezistat permanent, în opera lui, impulsului confesiv, ne prezintă totuşi povestea lui Herculine într-o manieră didactică lipsită de reticenţe. Este oare o mărturisire-substitut care implică o continuitate sau o paralelă între viaţa lui şi a ei?

Pe coperta ediţiei franceze, Foucault notează că Plutarh credea că oamenii iluştri trăiau vieţi *paralele*, care, într-un anumit sens, parcurg traiectorii infinite pentru a se întîlni pînă la urmă în eternitate. El observă că există unele vieţi care se abat de la calea veşniciei şi ameninţă să dispară într-o obscuritate ce nu mai poate fi luminată niciodată – vieţi care nu urmează cărarea „dreaptă" (*„straight"*), cum s-ar spune, spre o comunitate eternă a măreţiei, ci deviază şi ameninţă să se piardă cu totul. „Reversul lui Plutarh", scrie Foucault, „ar fi vieţile în planuri paralele pe care nimic nu le mai poate reuni din nou". Aici referinţa textuală trimite cu claritate la separarea lui Herculine, numele masculin adoptat (deşi cu un curios sufix feminin) de Alexina, numele care o/îl desemna în varianta feminină. Dar este şi o trimitere la Herculine şi Sara, iubita ei/lui, despărţiţi la propriu şi ale căror drumuri, evident, se despart. Dar poate că Herculine este într-un fel o paralelă a lui Foucault, exact în sensul în care ar putea fi traiectoriile vieţii, deloc „drepte". De fapt, poate că Herculine şi Foucault constituie paralele, nu în vreun sens literal, ci tocmai în contestarea literalului ca atare, în special aşa cum se aplică acesta categoriilor sexului.

Sugestia pe care o face Foucault în prefaţă, conform căreia există corpuri oarecum „similare" unele faţă de altele, trece cu vederea particularitatea hermafroditismului corpului lui Herculine, ca şi autoportretul pe care ea/el şi-l face, considerîndu-se foarte diferit(ă) de femeile pe care le doreşte. Într-adevăr, după consumarea unui schimb sexual, Herculine adoptă limbajul aproprierii şi triumfului şi o consideră pe Sara ca pe o proprietate definitivă a sa, atunci cînd scrie: „Din acel moment, Sara îmi aparţinea [...] !!!" (p. 51). Atunci de ce ar opune Foucault rezistenţă tocmai faţă de textul pe care vrea să îl folosească pentru a face o astfel de

afirmație? În interviul în care Foucault a vorbit despre homosexualitate, James O'Higgins, interlocutorul său, observă că „există o tendință crescîndă în cercurile intelectuale americane, în special printre feministele radicale, de a distinge homosexualitatea masculină de cea feminină", un punct de vedere, spune el, care afirmă că în cele două tipuri de relații se întîmplă, fizic vorbind, lucruri foarte diferite și că lesbienele tind să prefere monogamia, spre deosebire de bărbații *gay*. Foucault răspunde rîzînd, așa cum o arată indicația din paranteză „[Rîde]" și spune: „Nu pot decît să izbucnesc în rîs."[19] Acest rîs exploziv, ne aducem aminte, i-a urmat și lecturii unui pasaj din Borges, evocată în prefața la *Cuvintele și lucrurile*:

> Această carte își are originea într-un text de Borges. În rîsul care, la lectura lui, zguduie toate obișnuințele gîndirii [...], denivelînd toate suprafețele ordonate și toate planurile care cuminţesc pentru noi forfota ființelor, făcînd să se clatine și hărțuind pentru mult timp milenara noastră practică a Aceluiași și a Diferitului.[20]

Pasajul este, desigur, din acea enciclopedie chineză care pune în încurcătură distincția aristotelică dintre categoriile universale și instanțele particulare. Dar mai există și „rîsul zguduitor" al lui Pierre Rivière, a c•rui acțiune criminală de distrugere a familiei sale, sau, poate, a *familiei*, pare să nege de-a dreptul literal, din punctul de vedere al lui Foucault, categoriile rudeniei și, prin extensie, ale sexului.[21] Și mai există, desigur, rîsul de acum celebru al lui Bataille, care, ne spune Derrida în *Scriitura și diferența*, desemnează acel exces care scapă cuprinderii conceptuale a dialecticii lui Hegel.[22] Atunci, Foucault pare să rîdă tocmai pentru că întrebarea instituie chiar binaritatea pe care el caută să o disloce, temuta binaritate pe care o formează Același și Celălalt, care a afectat nu doar moștenirea dialecticii, dar și dialectica sexului. Însă există rîsul Meduzei, care, după cum spune Hélène Cixous, sf•rîm• suprafața netedă născută de privirea ce pietrifică și care arată că dialectica Aceluiași și a Celuilalt se desfășoară pe axa diferenței sexuale.[23] Herculine

însăşi/însuşi, într-o postură amintind ca un ecou conştient de povestea Meduzei, scrie despre „fixitatea rece a privirii mele [care] pare să îi înghețe" (p. 105) pe cei care o întîlnesc.

Mai există, desigur, şi Irigaray, care denunță această dialectică a Aceluiaşi şi a Celuilalt drept o falsă binaritate, drept iluzia unei diferențe simetrice care consolidează economia metafizică a falogocentrismului, economia identicului. În opinia ei, Celălalt, ca şi Acelaşi, sînt marcați ca masculini; Celălalt este doar dezvoltarea negativă a subiectului masculin şi, prin urmare, sexul feminin este nereprezentabil – adică este sexul care, în această economie semnificantă, nu este unul. El însă nu este unul şi în sensul că eludează semnificația univocă ce caracterizează Simbolicul, şi, întrucît nu constituie o identitate substanțială, ci întotdeauna doar o relație nedeterminată de diferență față de economia care îl face să fie absent. Nu este „unul" în sensul că este multiplu şi difuz în plăcerile şi în modalitatea sa semnificantă. De fapt, poate că plăcerile aparent plurale ale lui Herculine corespund mărcii femininului în polivalența şi refuzul acesteia de a se supune eforturilor reductive ale semnificației univoce. Dar să nu uităm nici relația lui Herculine cu rîsul, care apare de două ori, mai întîi atunci cînd el/ea se teme să nu se rîdă pe seama sa (p. 23) şi, mai tîrziu, atunci cînd el/ea rîde disprețuitor de doctorul față de care îşi pierde respectul după ce acesta nu informează autoritățile în drept asupra iregularității naturale ce i-a fost dezvăluită (p. 71). Prin urmare, pentru Herculine rîsul pare să desemneze fie umilința, fie disprețul, două raportări legate în mod evident de o lege excomunicatoare, supuse acesteia ca instrumente sau obiecte ale sale. Herculine nu iese de sub jurisdicția legii; chiar exilul său este înțeles potrivit modelului pedepsei. Chiar în prima pagină, ea/el spune: „locul nu îmi era stabilit [*pas marquée*] în această lume care m-a izolat". Şi ea/el exprimă conştiința timpurie a abjecției, manifestată ulterior prin compararea unei fiice sau iubite devotate cu un „cîine" sau cu un „sclav", iar apoi, în final, într-o formă deplină şi fatală atunci cînd este exilat(ă) şi se exilează din preajma tuturor ființelor umane. În izolarea ei/lui presuicidială, ea/el pretinde că se află

deasupra sexelor, dar furia sa se îndreaptă mai cu seamă către bărbaţi, al căror „titlu" a încercat să îl uzurpe în intimităţile sale cu Sara, şi pe care îi acuză acum fără reţineri că i-au interzis cumva posibilitatea de a iubi.

La începutul naraţiunii, două paragrafe „paralele" de cîte o propoziţie fiecare sugerează o încorporare melancolică a tatălui pierdut, o amînare a furiei abandonului prin instituirea structurală a acestei negativităţi în identitatea şi dorinţele ei/lui. Înainte de a ne spune că a fost abandonată repede şi fără veste de mama sa, Herculine ne povesteşte că, din motive pe care nu le face publice, şi-a petrecut cîţiva ani într-un cămin pentru copii abandonaţi şi orfani. Ea/el vorbeşte despre „bietele creaturi, lipsite încă din leagăn de iubirea maternă". În propoziţia următoare, instituţia respectivă este numită un „refugiu [*asile*] al suferinţei şi durerii", iar în fraza următoare îl aminteşte pe tatăl ei/lui „pe care o moarte fulgerătoare l-a despărţit [...] de afecţiunea tandră a mamei" (p. 4). Deşi propriul ei/lui abandon e deturnat aici de două ori, prin mila faţă de alţi copii rămaşi pe neaşteptate fără mamă, ea/el instituie prin actul deturnării o identificare ce va apărea mai tîrziu sub forma destinului comun al tatălui şi fiicei, lipsiţi de dragostea maternă. Devierile dorinţei sînt, cum s-ar spune, compuse semantic, pe măsură ce Herculine începe să se îndrăgostească succesiv de mai multe „maici" şi apoi de „fiicele" acestora, ceea ce scandalizează absolut toate figurile materne. De fapt, Herculine oscilează între a fi obiectul adoraţiei şi interesului tuturor şi a fi obiectul disprețului şi abandonului, consecinţă scindată a unei structuri melancolice lăsate să se hrănească din ea însăşi, fără ca cineva să intervină. Dacă melancolia implică autoincriminarea, aşa cum susţine Freud, şi dacă ea este un tip de narcisism negativ (ţinînd de sine, chiar dacă doar pentru a aduce acuzaţii), atunci se poate spune că Herculine este divizat(ă) în opoziţia dintre narcisismul negativ şi cel pozitiv, recunoscîndu-se drept cea mai părăsită şi mai neglijată creatură de pe pămînt, dar, în acelaşi timp, considerîndu-se o fiinţă care îi fascinează pe toţi cei cu care vine în contact, adică o persoană care e mai bună, pentru o femeie, decît orice „bărbat" (p. 107).

Herculine evocă azilul copiilor orfani ca pe un timpuriu „refugiu al suferinței", un cămin pe care, metaforic, îl reîntîlneşte la încheierea povestirii sub forma „refugiului sepulcral". Întocmai cum acel refugiu timpuriu asigură o identificare şi comuniune magică cu tatăl-fantomă, tot astfel sălaşul morții este locuit de figura paternă cu care ea/el speră că moartea o/îl va reuni: „Priveliştea mormîntului mă reconciliază cu viața", scrie Herculine. „Mă face să resimt o tandrețe inefabilă pentru cei ale căror oseminte se odihnesc la picioarele mele [*là à mes pieds*]" (p. 109). Însă această dragoste, formulată ca un fel de solidaritate împotriva abandonului matern, nu este purificată în nici un fel de mînia provocată de părăsire: figura tatălui „la picioarele (ei/lui)" este mai întîi extinsă, devenind totalitatea bărbaților deasupra cărora el/ea se află, pe care pretinde a-i domina (p. 107) şi către care se îndreaptă rîsul său zeflemisitor. Mai sus, ea spune despre doctorul care îi descoperise anormalitatea: „Voiam să-l văd la treizeci de metri sub pămînt!" (p. 69).

Ambivalența spuselor lui Herculine implică limitele teoriei lui Foucault referitoare la „limbul fericit al nonidentității". Aproape prefigurînd statutul pe care îl va ocupa în teoria acestuia, ea/el se întreabă dacă nu este cumva „jucăria unui vis imposibil" (p. 79). Dispoziția sexuală a lui Herculine este de la început ambivalentă şi, aşa cum am afirmat mai sus, sexualitatea sa recapitulează structura, tot ambivalentă, a producerii sale, înțeleasă în parte drept imperativul instituțional de a răspunde la dragostea diferitelor „surori" şi „maici" ale familiei lărgite a mănăstirii, alături de interdicția absolută de a împinge această iubire prea departe. Sexualitatea sa nu se află în afara legii, ci este produsul ambivalent al acesteia, un produs în cadrul căruia chiar conceptul *interdicției* acoperă domeniile psihanaliticului şi instituționalului. Confesiunile, ca şi dorințele ei/lui, sînt în acelaşi timp supunere şi sfidare. Cu alte cuvinte, dragostea interzisă de moarte sau abandon, sau de către amîndouă, este o dragoste care ia interdicția drept condiție şi finalitate a sa.

După cedarea în fața legii, Herculine devine un subiect confirmat juridic ca „bărbat"; şi totuşi categoria genului se

dovedeşte mai puţin fluidă decît indică propriile ei/lui trimiteri la *Metamorfozele* lui Ovidiu. Discursul său heteroglot contestă viabilitatea conceptului de „persoană" despre care s-ar putea spune că preexistă genului sau că schimbă un gen pentru altul. Dacă ea/el nu e condamnat(ă) deschis de alţii, Herculine se condamnă pe sine – se numeşte chiar „judecător" (p. 106) –, dezvăluind astfel faptul că legea juridică e de fapt mai puternică decît cea empirică, ce pune în practică schimbarea genului ei/lui. De fapt, Herculine nu poate întruchipa niciodată legea, tocmai pentru că el/ea nu reprezintă o instanţă a naturalizării legii în structurile simbolice ale anatomiei. Altfel spus, legea nu constituie pur şi simplu o încătuşare culturală a unei eterogenităţi altfel naturale; ea reclamă conformarea faţă de propria sa noţiune de „natură" şi îşi capătă legitimitatea prin naturalizarea binară şi asimetrică a corpurilor, în care Falusul, deşi, evident, nu este identic cu penisul, îl manevrează pe acesta ca pe un semn şi un instrument propriu.

Plăcerile şi dorinţele lui Herculine nu reprezintă deloc inocenţa bucolică ce înfloreşte şi proliferează înainte de impunerea unei legi juridice. Iar ea/el nu se plasează în afara economiei semnificante a masculinităţii. Ea/el este „în afara" legii, dar legea menţine acest „în afară" înăuntrul său. De fapt, Herculine întruchipează legea nu ca subiect îndreptăţit, ci ca mărturie vie a capacităţii ei neobişnuite de a produce doar acele revolte pentru care poate garanta că, din lipsă de adepţi, se vor înfrînge singure şi doar acei subiecţi care, cu totul supuşi, nu au de ales decît să reitereze legea propriei geneze.

Post-scriptum neştiinţific

În primul volum al *Istoriei sexualităţii*, Foucault pare să localizeze căutarea identităţii în contextul formelor juridice de putere care devin pe deplin articulate o dată cu ecloziunea ştiinţelor care studiază viaţa sexuală, inclusiv a psihanalizei, către sfîrşitul secolului al XIX-lea. Deşi Foucault şi-a revizuit istoriografia sexului la începutul volumului al doilea, *Practicarea*

plăcerilor (*L'Usage des plaisirs*) şi a căutat să descopere regulile generative/represive ale formării subiectului în vechi texte greceşti şi latine, proiectul său filosofic de a dezvălui producerea regulatoare a efectelor identitare a rămas acelaşi. Un exemplu contemporan al acestei căutări poate fi găsit în cercetări recente din biologia celulară, confirmînd involuntar aplicabilitatea constantă a unei critici foucauldiene.

Una din ocaziile de a pune în discuţie univocitatea sexului este oferită de recenta controversă asupra genei dominante despre care, la sfîrşitul anului 1987, un grup de cercetători de la MIT au susţinut că ar fi determinantul secret şi cert al sexului. Uzînd de mijloace tehnologice extrem de sofisticate, dr. David Page şi colegii săi au descoperit gena respectivă, constituită dintr-o secvenţă specifică de ADN situată pe cromozomul Y, numind-o „TDF", sau factor determinant-testicular. În articolul pe care îl dedică acestei descoperiri în revista *Cell* (No. 51), dr. Page susţine că a descoperit „comutatorul binar de care atîrnă toate caracteristicile dimorfice din punct de vedere sexual"[24]. Să examinăm deci ipotezele descoperirii şi să vedem de ce continuă să fie puse întrebări incomode legate de decidabilitatea sexului.

Conform articolului lui Page, „The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein", au fost recoltate mostre de ADN de la un grup de subiecţi umani extrem de neobişnuiţi, dintre care unii aveau cromozomi XX, dar fuseseră desemnaţi, din punct de vedere medical, ca bărbaţi, iar alţii dispuneau de cromozomi XY, dar fuseseră clasaţi ca femei. Autorul nu ne explică exact ce bază a avut această desemnare, contrară faţă de caracteristicile genetice descoperite, dar sîntem lăsaţi să presupunem că anumite particularităţi primare şi secundare indicau faptul că acestea erau într-adevăr desemnările corecte. Page şi colaboratorii săi au făcut următoarea conjectură: trebuie să existe un lanţ de ADN, invizibil în condiţii microscopice obişnuite, care determină sexul masculin şi care s-a deplasat cumva de pe cromozomul Y, locul său obişnuit, pe un altul, unde nu te-ai aştepta să-l găseşti. Doar dacă putem (a) să presupunem că

această secvență nedetectabilă de ADN există și (b) să îi demonstrăm translocabilitatea, am putea înțelege de ce un bărbat XX nu avea un cromozom depistabil Y, dar era de fapt tot bărbat. În mod asemănător, am putea explica prezența stranie a unui cromozom Y la femei tocmai pentru că acea secvență particulară de ADN se rătăcise cumva.

Deși eșantionul pe care Page și colegii săi și-au întemeiat studiul era limitat, speculația pe care și-au bazat investigațiile este aceea că, în mare parte, mai bine de zece procente din populație prezintă variații cromozomiale care nu se încadrează perfect în setul categorial XX-femeie și XY-bărbat. Prin urmare, descoperirea genei dominante este considerată o bază mai sigură pentru înțelegerea determinismului sexului și, în consecință, a diferenței sexuale, decît criteriile cromozomiale precedente.

Din nefericire pentru Page, exista o problemă persistentă care submina afirmațiile referitoare la descoperirea respectivei secvențe ADN. Exact același lanț de ADN despre care se presupunea că determină masculinitatea a fost găsit, de fapt, și pe cromozomii X ai femeilor. La această descoperire bizară, Page a răspuns mai întîi susținînd că poate nu *prezența* respectivei secvențe genetice la bărbați, respectiv *absența* ei la femei era determinantă, ci faptul de a fi *activă* la bărbați și *pasivă* la femei (Aristotel trăiește!). Dar această supoziție rămîne ipotetică și, potrivit lui Anne Fausto-Sterling, Page și colaboratorii săi nu au menționat în articolul din *Cell* faptul că indivizii de la care au fost recoltate mostrele de ADN erau departe de a dispune de o constituție anatomică și reproductivă lipsită de ambiguități. Citez din articolul ei, „Viața în țarcul XY":

> Cei patru bărbați XX studiați erau sterili (incapabili de a produce spermă), aveau testicule subdezvoltate, lipsite complet de celule fertile – adică de celule din care iau naștere spermatozoizii. Aveau de asemenea niveluri înalte de estrogen și niveluri de testosteron scăzute. Probabil că au fost desemnați ca bărbați datorită aparatului genital extern și prezenței testiculelor [...]. În mod similar, ambele femei XY aveau organe genitale normale, [dar] ovarele lor erau lipsite de celule fertile. (p. 328)

Evident, acestea sînt cazuri în care părțile componente ale sexului nu se grupează în coerența sau unitatea recognoscibilă desemnată în mod obișnuit prin categoria sexului. Această incoerență ridică dificultăți și în fața argumentului lui Page, căci nu este limpede de ce ar trebui să acceptăm de la bun început că aceștia *sînt* bărbați-XX și femei-XY, cînd tocmai desemnarea lor ca atare este în discuție, și ea este deja decisă implicit prin recursul la organele genitale externe. De fapt, dacă acestea ar fi un criteriu suficient pentru determinarea sau atribuirea sexului, atunci studierea experimentală a genei dominante n-ar mai fi deloc necesară.

Să ne oprim însă și asupra altui tip de problemă legată de modul în care a fost formulată, testată și validată ipoteza în cauză. Să observăm că Page și colaboratorii săi asociază determinarea sexului cu determinarea masculinității și a testiculelor. În *Annual Review of Genetics*, specialistele în genetică Eva Eicher și Linda L. Washburn au sugerat că, în literatura consacrată determinării sexului, caracterul determinant al ovarelor nu este niciodată luat în considerare, caracterul femeiesc (*femaleness*) fiind întotdeauna conceptualizat în termenii absenței factorului determinant al masculinității sau în cei ai prezenței lui pasive. Fiind absent ori pasiv, acesta este prin definiție descalificat ca obiect de studiu. Eicher și Washburn sugerează totuși că acest factor *este* activ și că o prejudecată culturală, de fapt un set de presupoziții de gen în legătură cu sexul și cu ceea ce ar putea da valoare unei astfel de cercetări distorsionează și limitează studierea determinării sexului. Fausto-Sterling le citează pe cele două autoare:

> Unii savanți au supraevaluat ipoteza conform căreia cromozomul Y este implicat în determinarea testiculelor, prezentînd inducerea țesutului testicular ca pe un eveniment activ (dominant, dirijat genetic), iar pe aceea a țesutului ovarian ca pe un eveniment pasiv (automat). Cu siguranță, inducerea țesutului ovarian este la fel de activă, este un proces evolutiv dirijat genetic, ca și inducerea țesutului testicular sau aceea a oricărui proces de diferențiere celulară. Nu s-a scris aproape nimic despre genele implicate în inducerea țesutului ovarian din gonada nediferențiată. (p. 325)

În mod similar, întregul domeniu al embriologiei a fost criticat pentru accentul pus pe rolul central al nucleului în diferențierea celulară. Criticii feminişti ai biologiei celular-moleculare au ridicat obiecții împotriva axiomelor sale nucleocentrice. În opoziție cu o orientare care încearcă să instituie nucleul unei celule total diferențiate ca directór sau dominantă a evoluției unui nou organism complet şi bine format, este propus un program de cercetare care ar regîndi nucleul ca o entitate care capătă semnificație şi putere de control în contextul său celular. Potrivit lui Fausto-Sterling, „întrebarea care trebuie pusă nu este în ce mod se schimbă nucleul unei celule în decursul diferențierii, ci, mai degrabă, cum se alterează interacțiunile dinamice nuclearo-citoplasmice în procesul respectiv" (pp. 323-324).

Structura cercetărilor lui Page se încadrează perfect în ansamblul tendințelor generale ale biologiei celular-moleculare. Premisele indică refuzul, de la bun început, de a lua în considerare faptul că indivizii studiați contestă implicit capacitatea descriptivă a categoriilor sexuale disponibile; problema urmărită este aceea a modului în care se declanşează „comutatorul binar" (*„binary switch"*) şi nu dacă descrierea corpurilor în termenii binarității sexuale este adecvată obiectivului propus. Mai mult, focalizarea asupra „genei dominante" sugerează că feminitatea ar trebui înțeleasă ca prezență sau absență a masculinității sau, în cel mai bun caz, ca prezență a unei pasivități care ar fi invariabil activă la bărbați. Această supoziție este avansată, desigur, într-un context ştiințific în care contribuția ovariană activă la diferențierea sexuală nu a fost niciodată serios examinată. Toate acestea nu înseamnă că nu se pot face supoziții valide şi demonstrabile în legătură cu determinarea sexului, ci mai degrabă că există prezumții culturale cu privire la statutul relativ al femeilor şi bărbaților şi la relația binară a genului însuşi care încadrează şi focalizează cercetările din domeniu. Sarcina de a distinge sexul de gen devine mai dificilă în momentul în care ne dăm seama că semnificațiile legate de gen ghidează ipotezele şi raționamentul acelor studii biomedicale care caută să stabilească „sexul" aşa cum este el înaintea atribuirii sensurilor culturale. De fapt, această

sarcină devine şi mai complicată atunci cînd ne dăm seama că limbajul biologiei participă la alte tipuri de limbaj şi reproduce sedimentarea culturală respectivă în obiectele pe care îşi propune să le descopere şi să le descrie cu o privire neutră.

Atunci cînd Page şi alţi cercetători decid că un individ XX ambiguu din punct de vedere anatomic este bărbat, nu recurg ei oare la o convenţie pur culturală, care consideră organele genitale drept „semnul" definitiv al sexului? S-ar putea obiecta că în aceste cazuri discontinuităţile nu pot fi soluţionate prin apelul la un singur determinant şi că sexul, fiind o categorie care constă într-o varietate de elemente, funcţii şi dimensiuni cromozomiale şi hormonale, nu mai operează în cadrul binar pe care îl socotim subînţeles. Ideea nu este aceea de a face recurs la excepţii, la ceea ce este bizar, doar pentru a relativiza afirmaţiile făcute în numele vieţii sexuale normale. Cu toate acestea, aşa cum indică Freud în *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii*, excepţionalul şi straniul ne oferă indicii despre felul în care e constituită lumea „subînţeleasă", terestră, a semnificaţiilor sexuale. Putem vedea cum este constituită aparenţa naturalităţii doar dintr-un punct de vedere în mod conştient denaturalizat. Presupoziţiile pe care le facem despre corpurile sexuate, despre apartenenţa lor la un sex sau la altul, despre semnificaţiile lor inerente sau care decurg chiar din apartenenţa amintită sînt tulburate brusc şi în mod semnificativ de acele exemple care nu se conformează categoriilor care naturalizează şi stabilizează cîmpul corporalităţii în termenii convenţiilor culturale. Prin urmare, straniul, incoerentul, ceea ce iese „în afară" ne oferă o cale de a înţelege că lumea „subînţeleasă" a categorizării sexuale este o lume construită şi că ea poate tot atît de bine să fie construită altfel.

Deşi s-ar putea să nu fim imediat de acord cu analiza propusă de Foucault – conform căreia categoria sexului este construită în serviciul unui sistem al sexualităţii reproductive şi regulatoare – este interesant de observat că Page consideră că organele genitale externe, părţile anatomice esenţiale pentru simbolizarea sexualităţii reproductive sînt determinanţii *a priori* şi neechivoci ai atribuirii unui sex. S-ar putea obiecta că interpretarea

lui Page este subminată de două discursuri care în acest caz intră în conflict: pe de o parte, discursul cultural care consideră organele genitale externe ca indici certi ai sexului şi, pe de alta, discursul care tinde să instituie principiul masculin ca activ şi monocauzal, dacă nu chiar autogenetic. Dorinţa de a determina o dată pentru totdeauna sexul, şi de a-l determina ca fiind unul mai degrabă decît celălalt, pare astfel să provină din organizarea socială a reproducerii sexuale prin construirea de identităţi şi situări clare şi neechivoce ale corpurilor sexuate în raporturile lor reciproce.

Deoarece în schema sexualităţii reproductive corpul masculin este reprezentat de obicei ca fiind agentul activ, problema studiului lui Page este, într-un fel, aceea de a reconcilia discursul reproducerii cu cel al masculinităţii active; de obicei, cele două discursuri converg în cadrul culturii, dar în acest caz ele diverg. Este, de aceea, interesantă dorinţa lui Page de a se concentra asupra secvenţei active de ADN ca ultim argument, dînd de fapt prioritate principiului masculinităţii active asupra discursului reproducerii.

Totuşi, această prioritate ar constitui doar o aparenţă, conform teoriei lui Monique Wittig. Categoria sexului ţine de un sistem al heterosexualităţii normative care operează cu claritate printr-un sistem al reproducerii sexuale normative. În opinia lui Wittig, pe care o vom examina în continuare, „masculin" şi „feminin", „bărbat" şi „femeie" există *doar* în interiorul matricei heterosexuale; de fapt, ei reprezintă termenii naturalizaţi care maschează matricea şi o apără astfel de o critică radicală.

iii. Monique Wittig: dezintegrare corporală şi sex fictiv

> Limbajul proiectează fragmente de realitate asupra corpului social.
>
> *Monique Wittig*

Simone de Beauvoir scria, în *Al doilea sex*: „nu ne naştem, ci *devenim* femei". Fraza e ciudată, absurdă chiar, căci cum poţi deveni femeie dacă nu erai deja? Şi cine este acest „ne" supus devenirii? Există vreo fiinţă umană care devine înzestrată cu un gen la un moment dat în timp? Este corect să presupunem că

această ființă nu avea nici un gen înainte de a căpăta unul? Cum „devii" înzestrat cu un gen? În ce constă momentul sau mecanismul construcției genului? Și, întrebarea cea mai pertinentă poate, cînd intră acest mecanism în scena culturii pentru a transforma subiectul uman într-unul înzestrat cu un gen?

Există oameni care nu au, cum s-ar spune, deja un anumit gen? Marca genului pare să „califice" corpurile în ipostaza lor de corpuri umane; un copil este umanizat în clipa în care întrebarea „e băiat sau fată?" primește răspuns. Figurile corporale care nu se încadrează în nici un gen ies din sfera umanului, constituind de fapt domeniul dezumanizatului și al abjectului, prin opoziție cu care se constituie însuși umanul. Dacă genul este întotdeauna prezent, delimitînd de la bun început ceea ce poate fi definit ca persoană umană, cum putem vorbi de o ființă care devine de un anumit gen, de parcă acesta ar fi un post-scriptum sau o elaborare culturală tardivă?

Desigur, Beauvoir voia doar să sugereze că categoria femeilor este o elaborare culturală variabilă, un set de semnificații adoptate sau moștenite în cadrul unui cîmp cultural, și că nimeni nu se naște cu un gen; el este întotdeauna dobîndit. Pe de altă parte, Beauvoir voia să afirme că te naști cu un sex, ca sex, sexuat, și că a fi sexuat și a fi ființă umană sînt două lucruri coextensive și simultane; sexul este un atribut analitic al ființei umane; nu există nici o ființă umană care să nu fie sexuată; sexul califică persoana ca un atribut necesar. Dar sexul nu implică genul, iar acesta nu poate fi înțeles ca reflectîndu-l sau exprimîndu-l pe cel dintîi. De fapt, sexul este o contingență imuabilă, dar genul e dobîndit, și, în vreme ce sexul nu poate fi schimbat – sau cel puțin așa credea ea – genul este construcția culturală variabilă a sexului, posibilitățile nenumărate și deschise ale semnificației culturale pe care o generează un corp sexuat.

Teoria lui Beauvoir implica niște consecințe aparent radicale, pe care ea însăși nu le agrea. De pildă, dacă sexul și genul sînt radical distincte, rezultă că a avea un sex dat nu înseamnă și a deveni de un anumit gen; cu alte cuvinte, „femeie" nu este neapărat o construcție culturală a corpului femeiesc, iar „bărbat" nu se referă neapărat la corpuri bărbătești. Această formulare radicală

a distincției sex/gen sugerează că trupurile sexuate pot manifesta genuri diferite şi, mai mult, că genul însuşi nu trebuie redus la cele două variante obişnuite. Dacă sexul nu limitează genul, atunci poate că există genuri, modalități de a interpreta cultural corpul sexuat, care nu sînt în nici un fel îngrădite de aparenta dualitate a sexului. Să ne gîndim la consecința următoare: dacă devii de un anumit gen – dar nu poți fi de un anumit gen – atunci genul este un tip de activitate sau de devenire, şi atunci nu ar mai trebui gîndit ca substantiv, lucru cu consistență materială sau indice cultural static, ci mai degrabă ca un fel de acțiune repetată şi necontenită. Dacă nu e legat de sex, nici în mod cauzal, nici în mod expresiv, atunci este un tip de acțiune care poate prolifera dincolo de limitele binare impuse de aparenta dualitate a sexului. De fapt, el ar fi un fel de acțiune culturală/corporală reclamînd un nou vocabular care instituie şi face să prolifereze gerunzii de diverse tipuri, categorii expansive şi resemnificabile rezistente la restricțiile gramaticale, atît binare, cît şi subtanțializatoare, impuse genului. Însă cum ar putea deveni imaginabil din punct de vedere cultural un astfel de proiect, şi cum ar putea el să evite soarta unei utopii imposibile şi deşarte?

„Nu ne naştem femei." Într-un articol cu acelaşi titlu publicat în *Feminist Issues* (1:1), Monique Wittig preia enunțul. Însă ce fel de preluare şi re-prezentare a lui Beauvoir oferă ea? Două dintre ipotezele sale reprezintă atît un act de fidelitate, cît şi o despărțire de Beauvoir: potrivit primei ipoteze categoria sexului nu este nici invariabilă, nici naturală, ci o utilizare specific politică a categoriei naturii, servind scopurilor sexualității reproductive. Altfel spus, nu există nici un alt motiv pentru a împărți corpurile umane în bărbăteşti şi femeieşti, în afară de utilitatea actului respectiv pentru nevoile economice ale heterosexualității şi de spoiala unei justificări aşa-zis naturale a acestei instituții. Pentru Wittig, deci, sexul şi genul nu sînt distincte; categoria „sexului" este ea însăşi *marcată prin gen*, complet învestită politic, naturalizată, dar nu şi naturală. A doua ipoteză, mai degrabă contraintuitivă, este următoarea: o lesbiană nu e o femeie. O femeie, afirmă ea, există doar ca termen ce stabilizează şi consolidează o

relație binară și opozițională față de bărbat; relația aceasta, susține autoarea, este heterosexualitatea. O lesbiană, refuzînd heterosexualitatea, nu mai e definită în termenii acestei relații opoziționale. De fapt, o lesbiană transcende opoziția binară dintre femeie și bărbat; o lesbiană nu este nici bărbat, nici femeie, și, mai mult, o lesbiană nu are sex; ea se află dincolo de categoriile acestuia. Prin refuzul lesbian al acestor categorii, lesbiana le denunță (aici pronumele devin o problemă) structura culturală contingentă, așa cum face și cu prezumția tacită, dar persistentă, a matricei heterosexuale. Am putea spune deci că, pentru Wittig, nu te naști femeie, ci devii; și, mai mult, nu te naști cu sexul femeiesc (*female*), ci *devii astfel*; și, încă mai radical, poți, prin alegere, să nu devii nici de sex bărbătesc, nici de sex femeiesc, nici femeie, nici bărbat. De fapt, lesbianul pare să fie un al treilea gen, sau, cum voi arăta, o categorie care problematizează în mod radical atît sexul, cît și genul, în calitatea lor de categorii politice stabile ale descrierii.

Wittig susține că determinarea lingvistică a „sexului" asigură funcționarea politică și culturală a heterosexualității normative. *Relația* de heterosexualitate, susține ea, nu este nici reciprocă, nici binară în sensul comun al cuvîntului; „sexul" e întotdeauna deja femeiesc, și există un singur sex, cel femeiesc. A fi bărbat nu înseamnă a fi „sexuat"; a fi „sexuat" înseamnă întotdeauna o modalitate de a deveni ceva particular și relativ, iar bărbații din acest sistem iau parte la el în forma persoanei universale. Pentru Wittig, deci, „sexul femeiesc" nu implică vreun altul, ca în cazul „sexului bărbătesc"; el se implică doar pe sine însuși, este, cum s-ar spune, prizonier al sexului, captiv în ceea ce Beauvoir a numit cercul imanenței. Deoarece „sexul" reprezintă o interpretare politică și culturală a corpului, nu există nici o distincție sex/gen de-a lungul liniilor convenționale; genul este consubstanțial sexului, iar acesta se dovedește a fi fost gen de la început. Wittig afirmă că, în acest set de relații sociale normative, femeile devin impregnate ontologic de sex; ele *sînt* sexul propriu și, reciproc, sexul este în mod necesar feminin.

Wittig concepe „sexul" ca fiind produs discursiv și pus în circulație de către un sistem de semnificații opresiv față de

femei, *gay* şi lesbiene. Ea refuză să ia parte la acest sistem semnificant sau să creadă în viabilitatea adoptării unei poziţii subversive sau reformatoare în cadrul acestuia; a invoca o parte a lui înseamnă a-l invoca şi a-l confirma în întregime. În consecinţă, obiectivul politic formulat de ea este acela de a răsturna întregul discurs asupra sexului, de fapt de a răsturna chiar gramatica ce instituie „genul" – sau „sexul fictiv" – ca atribut esenţial atît al fiinţelor umane, cît şi al obiectelor (în special dacă ne referim la limba franceză).[25] Prin teoria şi prozele ei, Wittig cheamă la o reorganizare radicală a descrierii corpurilor şi sexualităţilor, fără a mai face apel la sex şi, în consecinţă, fără a mai recurge la diferenţierile pronominale care administrează şi distribuie drepturile enunţării în cadrul matricei genului.

Wittig consideră aceste categorii discursive, cum ar fi „sexul", drept abstracţii impuse forţat în cîmpul social, producînd o „realitate" secundă sau reificată. Deşi se pare că indivizii au o „percepţie directă" a sexului, acceptat ca dat obiectiv al experienţei, Wittig susţine că un astfel de obiect a fost elaborat prin violenţă ca un dat şi că istoria şi mecanismul acestui act de violenţă nu mai apar alături de obiectul respectiv.[26] Prin urmare, „sexul" reprezintă efectul de real al unui proces violent mascat chiar de către acest efect. Tot ce apare este „sexul", şi astfel el e perceput ca totalitate a ceea ce este, fără a avea o cauză, şi aceasta doar pentru că respectiva cauză nu se vede nicăieri. Wittig înţelege că punctul ei de vedere contrazice intuiţia, însă ceea ce vrea ea să clarifice, să denunţe şi să conteste este tocmai cultivarea politică a intuiţiei:

> Sexul este socotit un „dat imediat", un „dat sensibil", o sumă de „trăsături fizice" aparţinînd unei ordini naturale. Însă ceea ce credem că este o percepţie fizică şi directă e doar o construcţie mitică sofisticată, o „formaţiune imaginară", care reinterpretează trăsăturile fizice (neutre în sine ca şi alte trăsături, marcate însă de către un sistem social) prin reţeaua de relaţii în care sînt percepute.[27]

„Trăsăturile fizice" par să se afle, într-un fel, în zona îndepărtată a limbajului, nemarcate de un sistem social. Totuşi,

nu este limpede dacă ele pot fi numite într-un mod care să nu reproducă funcționarea reductivă a categoriilor sexului. Aceste numeroase trăsături capătă semnificație și unificare socială prin articularea lor în cadrul categoriei sexului. Cu alte cuvinte, „sexul" impune o unitate artificială unui set de atribute altfel discontinue. Fiind în același timp *discursiv* și *perceptiv*, „sexul" denotă un regim epistemic contingent din punct de vedere istoric, un limbaj care formează percepția modelînd prin forță interrelațiile prin intermediul cărora sînt percepute corpurile fizice.

Există un corp „fizic" anterior celui perceput prin simțuri? O întrebare la care este imposibil de răspuns. Nu doar reunirea atributelor sub categoria sexului este suspectă, ci și discriminarea acestor „trăsături". Faptul că penisul, vaginul, sînii etc. sînt *numite* părți anatomice sexuale reprezintă atît o restrîngere a corpului erogen la ele, cît și o fragmentare a acestuia ca întreg. De fapt, „unitatea" impusă corpului de categoria sexului este o „lipsă de unitate" (*„desunity"*), o scindare, o compartimentare și o reducere a erogenității. Nu este de mirare deci că Wittig, în *The Lesbian Body*, pune textual în scenă „răsturnarea" categoriei sexului printr-o distrugere și fragmentare a corpului sexuat. Așa cum „sexul" fragmentează corpul, tot astfel răsturnarea lesbiană a „sexului" țintește, în calitatea lor de modele de dominare, acele norme diferențiate sexual ale integrității corporale care dictează ce anume „unifică" și ce anume conferă coerență corpului în ipostaza sa sexuată. În teoria și proza sa, Wittig arată că „integritatea" și „unitatea" corpului, adesea gîndite ca idealuri pozitive, sînt subordonate finalităților fragmentării, îngrădirii și dominării.

Limbajul capătă puterea de a crea „realul social" prin actele locuționare ale subiecților vorbitori. În teoria lui Wittig par să existe două niveluri de realitate, două ordini ontologice. Ontologia constituită social provine dintr-o ontologie cu fundamente mai adînci, care pare să fie presocială și prediscursivă. În vreme ce „sexul" aparține unei realități constituite discursiv (de rang secund), există o ontologie presocială care dă seamă de constituirea discursivului însuși. Ea refuză în mod limpede presupoziția

structuralistă referitoare la un set de structuri semnificante universale, anterioare subiectului locutor şi care îi orchestrează acestuia formarea şi vorbirea. În opinia ei, există structuri contingente din punct de vedere istoric, caracterizate drept heterosexuale şi normative, care atribuie drepturile vorbirii asertive şi autoritare bărbaţilor şi le refuză femeilor. Dar această asimetrie constituită social deghizează şi violează o ontologie presocială a persoanelor plenare şi egale.

Misiunea femeilor, spune Wittig, este aceea de a-şi asuma poziţia subiectului locutor, cu autoritate – ceea ce este într-un fel „dreptul" lor întemeiat ontologic – şi de a detrona atît categoria sexului, cît şi sistemul heterosexualităţii normative care constituie originea acesteia. Limbajul, în opinia lui Wittig, este un set de acte, repetate de-a lungul timpului, care produc efecte de real percepute în cele din urmă, în mod eronat, ca „fapte". Luată în considerare în mod global, practica repetată a numirii diferenţei sexuale a creat această aparenţă a diviziunii naturale. „Numirea" sexului este un act de dominare şi constrîngere, un performativ instituţionalizat care, impunînd construcţia discursivă/perceptivă a corpurilor în conformitate cu principiile diferenţei sexuale, creează şi legiferează realitatea socială. Prin urmare, Wittig ajunge la concluzia că „sîntem constrînşi, în corpurile şi minţile noastre, să corespundem, trăsătură cu trăsătură, ideii de natură care a fost instituită pentru noi [...]; «bărbaţi» şi «femei» sînt categorii politice, nu fapte naturale."[28]

„Sexul" – categoria – constrînge „sexul" – configuraţia socială a corpurilor – prin ceea ce Wittig numeşte un contract forţat. Categoria „sexului" este deci un nume înrobitor. Limbajul „proiectează fragmente de realitate asupra corpului social" – dar acestea nu sînt uşor de abandonat – „zdrobindu-l şi modelîndu-l cu violenţă".[29] Wittig afirmă că „mentalitatea heterosexuală" (*the „straight mind"*), evidentă în discursurile ştiinţelor umane, „ne oprimă pe toţi, lesbiene, femei şi bărbaţi homosexuali" deoarece aceste discursuri „socotesc de la sine înţeles faptul că ceea ce fondează societatea, orice societate, este heterosexualitatea".[30] Discursul devine opresiv atunci cînd îi impune subiectului

locutor să accepte, prntru a vorbi, condițiile opresiunii – adică să considere de la sine înțelese propria lui imposibilitate sau ininteligibilitate. Această heterosexualitate prezumtivă, afirmă Wittig, funcționează în discurs pentru a comunica o amenințare: „«vei-fi-heterosexual (*straight*)-sau-nu-vei-fi-deloc»".[31] Femeile, lesbienele și bărbații homosexuali, susține ea, nu își pot asuma poziția subiectului locutor în sistemul lingvistic al heterosexualității normative. A vorbi în acest sistem înseamnă a fi privat de posibilitatea vorbirii; în concluzie, a vorbi pur și simplu în contextul dat reprezintă o contradicție performativă, enunțarea lingvistică a unui sine care nu poate „fi" în cadrul limbajului care îl enunță.

Puterea pe care o atribuie Wittig acestui „sistem" al limbajului este enormă. Concepte, categorii sau abstracțiuni, spune ea, pot violenta material și fizic corpurile pe care pretind a le organiza și interpreta: „Nu există nimic abstract în puterea științelor și teoriilor de a acționa în mod material și direct asupra minților și corpurilor noastre, chiar dacă discursul care o produce este abstract. Aceasta este una dintre formele dominării, însăși expresia sa, după cum spunea Marx. Aș spune mai degrabă că este una dintre exercitările sale. Toți cei oprimați o cunosc și au avut de-a face cu ea."[32] Puterea limbajului de a opera asupra corpurilor constituie atît cauza oprimării sexuale, cît și calea de a o depăși. Limbajul nu operează nici în mod magic, nici inexorabil: „există o plasticitate a realului față de limbaj: acesta acționează plastic asupra realului."[33] Limbajul își asumă și își modifică puterea de a acționa asupra realului prin acte locuționare care, repetate, devin practici inveterate și, în ultimă instanță, instituții. Structura asimetrică a limbajului, care identifică, pe de o parte, subiectul ce vorbește în calitate de subiect universal și în numele universalului cu masculinul și, pe de altă parte, consideră locutorul feminin „particular" și „interesat" nu este în nici un fel intrinsecă limbajelor particulare sau limbajului însuși. Aceste situări asimetrice nu pot fi înțelese ca decurgînd din „natura" femeilor și bărbaților, căci, așa cum a stabilit Beauvoir, o asemenea „natură" nu există: „Trebuie să se înțeleagă că bărbații nu se nasc cu o

facultate a universalului şi că femeile nu sînt reduse încă de la naştere la particular. Universalul a fost şi continuă să fie, în permanenţă, apropriat de către bărbaţi. Dacă aceasta nu se întîmplă, trebuie făcut cumva să se întîmple. Este un act, o infracţiune înfăptuită de către o clasă în detrimentul alteia şi dusă la îndeplinire la nivelul conceptelor, filosofiei, politicii."[34]

Deşi Irigaray obiectează că „subiectul este întotdeauna deja masculin", Wittig pune în discuţie ideea că „subiectul" este un apanaj exclusiv masculin. În opinia ei, tocmai plasticitatea limbajului se opune fixării poziţiei subiectului ca masculină. De fapt, prezumţia unui subiect locutor absolut reprezintă, la Wittig, obiectivul politic al „femeilor", care, dacă ar fi atins, ar dizolva cu totul categoria acestora. O femeie nu poate folosi persoana I, „eu", deoarece, *ca* femeie, locutorul este „particular" (relativ, interesat, perspectival), iar invocarea acestui „eu" presupune capacitatea de a vorbi ca persoană umană universală şi în numele acesteia: „un subiect relativ este de neconceput; el nu ar putea să vorbească deloc".[35] Sprijinindu-se pe ipoteza potrivit căreia vorbirea presupune şi invocă implicit limbajul în întregimea sa, Wittig descrie subiectul locutor ca pe un subiect care, spunînd „eu", „îşi reapropriază, plecînd de la sine, limbajul ca întreg, dispunînd de puterea de a-l utiliza integral". Această întemeiere absolută a „eului" vorbitor capătă dimensiuni cvasidivine în analiza lui Wittig. Privilegiul de a spune „eu" instituie un sine suveran, un centru de putere şi plenitudine absolută; vorbirea instituie „actul suprem de subiectivitate". Acest acces la subiectivitate reprezintă detronarea efectivă a sexului şi, deci, a femininului: „nici o femeie nu poate spune *eu* fără a fi pentru ea însăşi un subiect deplin – adică lipsit de gen, universal, întreg".[36]

Wittig continuă cu o speculaţie neaşteptată asupra naturii limbajului şi a „fiinţei", care îi situează proiectul politic în cadrul discursului tradiţional al ontoteologiei. În opinia ei, ontologia primară a limbajului îi oferă oricui aceeaşi şansă de a-şi constitui subiectivitatea. Misiunea practică a femeilor în încercarea lor de a-şi institui subiectivitatea prin vorbire depinde de abilitatea lor colectivă de a elimina reificările sexului care le-au fost impuse

şi care le deformează ca fiinţe parţiale sau relative. De vreme ce această eliminare decurge din exerciţiul invocării depline a lui „eu", femeile *vorbesc* pentru a ieşi din propriul gen. Reificările sociale ale sexului pot fi considerate ca măşti sau distorsiuni ale unei realităţi ontologice precedente, o şansă egală a tuturor persoanelor, anterioară marcării prin sex, de a exercita limbajul în afirmarea subiectivităţii. Vorbind, „eu" îşi asumă integralitatea limbajului şi, astfel, o face, în mod potenţial, de pe toate poziţiile – adică în modalitatea universalităţii. „Genul [...] acţionează asupra acestui fapt ontologic pentru a-l anula", scrie Wittig, presupunînd că am putea califica drept principiu primar al accesului egal la universal acest „fapt ontologic".[37] Acesta, totuşi, este şi el fondat pe presupoziţia ontologică a unităţii fiinţelor locutoare într-o Fiinţă anterioară sexuării indivizilor. Genul „e o încercare de a înfăptui divizarea Fiinţei", însă „Fiinţa ca fiinţare nu este divizată".[38] Afirmarea coerentă a lui „eu" presupune aici nu doar totalitatea limbajului, ci şi unitatea fiinţei.

Mai explicit decît oriunde altundeva, Wittig se situează aici în cadrul discursului tradiţional al căutării filosofice a prezenţei, a Fiinţei, a plenitudinii radicale şi compacte. Spre deosebire de poziţia lui Derrida, care consideră că orice semnificare este dependentă de o diferanţă operaţională, Wittig susţine că vorbirea reclamă şi invocă o identitate unitară a tuturor lucrurilor. Această ficţiune fondaţionalistă îi oferă autoarei un punct de pornire pentru critica instituţiilor sociale existente. Cu toate acestea, întrebarea crucială rămîne: ce relaţii sociale contingente servesc presupoziţiile fiinţei, autorităţii şi conceptului universal al subiectivităţii? De ce să punem preţ pe uzurparea conceptului autoritar al subiectului? De ce să nu urmărim decentrarea subiectului şi a strategiilor sale epistemice universalizante? Deşi Wittig critică „mentalitatea heterosexuală" pentru universalizarea propriului punct de vedere, se pare că ea nu numai că universalizează „mentalitatea" heterosexuală (*„the" straight mind*), dar nici nu reuşeşte să dea seamă de consecinţele totalitare ale unei astfel de teorii a actelor de vorbire suverane.

Din punct de vedere politic, divizarea fiinţei – un act de violenţă împotriva domeniului plenitudinii ontologice, în opinia

ei – în distincția dintre universal și particular condiționează o relație de aservire. Dominarea trebuie înțeleasă ca negare a unei unități primare și prealabile a tuturor persoanelor într-o ființă prelingvistică. Dominarea ia naștere prin intermediul unui limbaj care, în acțiunea sa socială plastică, creează o ontologie de rang secund, artificială, o iluzie a diferenței, a disparității și, în consecință, a ierarhiei care *devine* realitate socială.

În mod paradoxal, Wittig nu susține nicăieri mitul aristofanic al unității originare a genurilor, căci acesta este un principiu separator, o unealtă a supunerii, care se opune însuși conceptului de unitate. În mod semnificativ, romanele ei urmează o strategie narativă a *dez*-integrării, sugerînd că formularea binară a sexului trebuie să se fragmenteze și să prolifereze pînă în punctul unde binarul însuși se dezvăluie drept contingent. Jocul liber al atributelor sau al „trăsăturilor fizice" nu reprezintă niciodată o distrugere absolută, căci domeniul ontologic distorsionat de gen este unul al plenitudinii continue. Wittig critică „mentalitatea heterosexuală" pentru incapacitatea sa de a se elibera de conceperea „diferenței". Aliindu-se pentru moment cu Deleuze și Guattari, Wittig se opune psihanalizei ca știință fondată pe o economie a „lipsei" și a „negației". În „Paradigm", un eseu de tinerețe, ea consideră că răsturnarea sistemului sexului binar ar putea fi sursa unui cîmp cultural *al mai multor* sexe. Autoarea se referă aici la *Anti-Oedipe*: „Există nu unul sau două sexe, ci mai multe (cf. Guattari-Deleuze), la fel de numeroase ca și indivizii".[39] Proliferarea nelimitată a sexelor atrage totuși după sine negarea sexului ca atare. Dacă numărul sexelor corespunde celui al indivizilor existenți, atunci sexul nu ar mai avea nici o aplicabilitate generală: sexul cuiva ar fi o proprietate radical singulară și nu ar mai putea opera ca generalizare utilă sau descriptivă.

Metaforele distrugerii, detronării și violenței care funcționează în teoria și literatura lui Wittig au un statut ontologic problematic. Deși categoriile lingvistice modelează realitatea într-un mod „violent", creînd ficțiuni sociale în numele realului, pare să existe o realitate mai adevărată, un domeniu ontologic al unității față de care se raportează aceste ficțiuni. Wittig refuză distincția din-

tre conceptele „abstracte" şi realitatea „materială", obiectînd că primele sînt formate şi puse în circulaţie în materialitatea limbajului, limbaj care operează tot *material* pentru a construi lumea socială.[40] Pe de altă parte, aceste „constructe" sînt considerate distorsionări şi reificări raportate la un cîmp ontologic anterior, al unităţii şi plenitudinii radicale. Astfel, construcţele sînt „reale" în măsura în care sînt fenomene fictive care capătă putere în interiorul discursului. Totuşi, prin acte locuţionare care recurg implicit la universalitatea limbajului şi la unitatea Fiinţei, acestora li se poate retrage puterea. Wittig susţine că „este perfect posibil ca o operă literară să funcţioneze ca o maşină de război", chiar ca „o maşină perfectă".[41] Principala strategie a acestui război este, pentru femei, lesbiene şi bărbaţii homosexuali – particularizaţi cu toţii printr-o identificare cu „sexul" – apropriera poziţiei subiectului locutor şi invocarea punctului de vedere universal.

Problema modului în care un subiect relativ şi particular poate vorbi pentru a evada din categoria sexului dirijează diversele consideraţii ale autoarei în legătură cu Djuna Barnes[42], Marcel Proust[43] şi Nathalie Sarraute.[44] Textul literar ca maşină de război este, în fiecare caz, îndreptat împotriva diviziunii ierarhice a genului, a separării universalului şi particularului, în numele regăsirii unei unităţi anterioare şi esenţiale a acestora. A universaliza punctul de vedere al femeilor înseamnă a distruge categoria femeilor şi a institui, în acelaşi timp, posibilitatea unui nou umanism. Astfel, distrugerea reprezintă întotdeauna o restaurare – adică anihilarea unui set de categorii care introduc diviziuni artificiale într-o ontologie altfel unitară.

Operele literare păstrează, totuşi, un acces privilegiat la acest domeniu primar al abundenţei ontologice. Ruptura dintre formă şi conţinut corespunde distincţiei filosofice artificiale dintre gîndirea abstractă, universală şi realitatea concretă, materială. Aşa cum îl evocă pe Bahtin pentru a statua concepte ca realităţi materiale, tot astfel procedează Witting, într-un cadru mai larg, cu limba literaturii, pentru a restabili unitatea limbajului ca formă şi conţinut indisolubil legate: „prin literatură [...] cuvintele ni se

întorc iarăşi întregi"[45]; „limbajul există ca paradis alcătuit din cuvinte vizibile, audibile, palpabile, degustabile".[46] Mai mult decît orice altceva, operele literare îi dau lui Wittig ocazia unor experimente pornind de la unele forme pronominale; ea arată cum, în sistemele semnificării normative, masculinul este asociat universalului, iar femininul este invariabil particularizat. În *Les Guérillères*[47], ea încearcă să elimine toate pronumele el-ei (*il-ils*), de fapt toate ocurenţele lui „el" (*il*), şi să ofere, ca reprezentant al generalului, pronumele *elles*. „Scopul acestei abordări", scrie ea, „nu este acela de a feminiza lumea, ci de a împinge în desuetudine categoriile sexului aşa cum apar ele în limbaj."[48]

Adoptînd conştient o strategie imperialistă sfidătoare, Wittig susţine că doar asumînd un punct de vedere universal şi absolut, lesbianizînd efectiv întreaga lume, poate fi distrusă ordinea normativă a heterosexualităţii. Acel *j/e* din *The Lesbian Body* are rolul de a institui lesbianul nu ca subiect scindat, ci ca subiect suveran care poate purta un război lingvistic împotriva unei „lumi" ce a reprezentat un asalt sintactic şi semantic împotriva lesbianului. Obiectivul ei nu este acela de a atrage atenţia asupra drepturilor „femeilor" sau „lesbienelor" ca indivizi, ci de a se opune epistemei heterosexiste globale printr-un discurs invers, de forţă şi întindere egale. Nu este vorba de a adopta poziţia subiectului locutor pentru a deveni un individ recognoscibil într-un set de relaţii lingvistice reciproce; mai degrabă, subiectul respectiv devine, mai mult decît un individ, o perspectivă absolută ce îşi impune categoriile asupra întregului domeniu lingvistic, echivalent cu „lumea". Doar o strategie de război care să rivalizeze cu proporţiile heterosexualităţii normative, susţine Wittig, va opera cu eficacitate pentru a contesta hegemonia epistemică a acesteia.

În sensul său ideal, vorbirea constituie, la Wittig, un act de forţă, o afirmare a suveranităţii, care implică, în acelaşi timp, o relaţie de egalitate cu alţi subiecţi locutori.[49] Acest „contract" ideal sau primar al limbajului operează la un nivel implicit. Limbajul are o posibilitate dublă: poate fi folosit în scopul

afirmării unei universalități adevărate şi inclusive a persoanelor, sau poate stabili o ierarhie în care doar unii sînt eligibili ca vorbitori, în timp ce alții, în virtutea excluderii lor din rîndurile celor cu acces la punctul universal de vedere, nu pot „vorbi" fără ca, prin aceasta, să nege autoritatea vorbirii. Înaintea acestei relații asimetrice față de vorbire există totuşi un contract social ideal, în care orice act locutor la persoana I presupune şi afirmă o reciprocitate absolută între subiecții vorbitori – versiunea situației ideale de comunicare, în opinia lui Wittig. Mai există, totuşi, şi *contractul heterosexual* – obiectul celor mai recente lucrări teoretice ale autoarei[50], deşi prezent subiacent în toate textele ei[51] –, deformînd şi camuflînd această reciprocitate ideală.

Nerostit, însă întotdeauna operant, contractul heterosexual nu poate fi redus la nici una dintre aparențele sale empirice. Wittig scrie:

> Mă confrunt cu un obiect inexistent, un fetiş, o formă ideologică ce nu poate fi întîlnită în realitate decît în efectele sale, a cărei existență se află în mințile oamenilor, însă într-un fel care le afectează întreaga viață, modul în care acționează, se mişcă, gîndesc. Astfel încît avem de-a face cu un obiect în acelaşi timp imaginar şi real.[52]

Ca şi în cazul lui Lacan, idealizarea heterosexualității pare să exercite, în formularea lui Wittig, un control în ultimă instanță imposibil asupra corpurilor heterosexualilor practicanți, condamnat de fapt să eşueze. Wittig pare să creadă că doar despărțirea radicală de contextele heterosexuale – şi anume prin faptul de a deveni *gay* sau lesbiană – poate iniția prăbuşirea acestui regim heterosexual. Însă această consecință politică apare doar dacă „participarea" la heterosexualitate este înțeleasă ca repetiție sau consolidare a opresiunii heterosexuale. Posibilitățile de resemnificare a heterosexualității sînt negate tocmai pentru că aceasta este concepută ca un sistem total, care trebuie schimbat din temelii. Opțiunile politice care decurg dintr-o astfel de perspectivă totalizantă asupra puterii heterosexiste sînt (a) o conformitate necondiționată sau (b) o revoluție radicală.

A presupune integritatea sistemică a heterosexualității este extrem de problematic, atît pentru modul în care Wittig înțelege practica heterosexuală, cît și pentru concepția sa asupra homosexualității și lesbianismului. Situîndu-se clar „în afara" matricei heterosexuale, homosexualitatea este concepută ca nefiind în nici un fel condiționată de normele heterosexuale. Această purificare, un fel de modernism lesbian, este contestată în prezent de numeroase voci *gay* și lesbiene care consideră că propriile lor culturi sînt înglobate în structurile mai largi ale heterosexualității chiar dacă întrețin relații subversive sau de resemnificare cu configurațiile culturale dominante. Concepția lui Wittig refuză aparent posibilitatea unei heterosexualități opționale sau voliționale; totuși, chiar dacă heterosexualitatea este prezentată ca normativă sau prezumtivă, aceasta nu înseamnă că toate actele heterosexuale sînt determinate în mod radical. Mai mult, disjuncția tranșantă dintre heterosexual (*straight*) și *gay* reproduce tipul de binarism disjunctiv caracterizat de ea însăși ca manevră filosofică dihotomică a mentalității heterosexuale.

Convingerea mea este că distincția fermă dintre homosexualitate și heterosexualitate e pur și simplu falsă, că există structuri ale homosexualității psihice în relațiile heterosexuale și structuri ale heterosexualității psihice în sexualitatea și relațiile *gay* și lesbiană. În plus, există și alte centre de putere/discurs care construiesc și structurează atît sexualitatea *gay*, cît și cea *straight*; heterosexualitatea nu este doar manifestarea normativă a puterii, care impregnează întreaga sexualitate. Idealul unei heterosexualități coerente, descris de Wittig ca normă și standard al contractului heterosexual, este imposibil, este un „fetiș", după cum arată chiar ea. O interpretare psihanalitică ar putea obiecta că această imposibilitate e denunțată în virtutea complexității și rezistenței unei sexualități inconștiente care nu este întotdeauna deja heterosexuală. În acest sens, heterosexualitatea oferă roluri sexuale normative care sînt, în mod intrinsec, imposibil de întruchipat, iar eșecul constant al identificării depline și coerente cu aceste roluri dezvăluie nu doar caracterul de lege normativă, ci și pe acela de inevitabilă comedie. De fapt, eu aș oferi o perspectivă

alternativă de tip *gay*/lesbian analizînd această înțelegere a heterosexualității ca sistem normativ și comedie intrinsecă, parodiere perpetuă a propriei condiții.

Evident, legea heterosexualității normative operează cu forța și violența descrise de Wittig, dar opinia mea este că aceasta nu e *singura* modalitate în care ea o face. În opinia lui Wittig, strategiile de rezistență politică față de heterosexualitatea normativă sînt destul de directe. Doar grupurile de persoane fizice neangajate într-o relație heterosexuală în granițele familiei, unde reproducerea este considerată ca finalitate sau țel al sexualității, contestă de fapt categoriile sexului sau cel puțin nu se supun presupozițiilor sau scopurilor normative ale acestor categorii. A fi *gay* sau lesbiană înseamnă, pentru Wittig, a nu îți mai cunoaște sexul, a fi implicat în confuzia și proliferarea categoriilor care transformă sexul într-o categorie identitară imposibilă. Oricît de emancipatoare ar părea, propunerea lui Wittig scurtcircuitează acele discursuri din culturile *gay* și lesbiană care fac să prolifereze identități sexuale specific *gay* prin apropriere și reordonarea categoriilor sexului. Termenii *queens*, *butches*, *femmes*, *girls** și chiar reapropriere parodică a lui *dyke*, *queer* și *fag*** reordonează și destabilizează categoriile sexului și pe cele inițial depreciative ale identității homosexuale. Toți acești termeni ar putea fi socotiți simptomatici pentru „mentalitatea heterosexuală", moduri de autoidentificare cu versiunea opresorului despre cel oprimat. Pe de altă parte, cu siguranță că termenul *lesbiană* s-a revendicat, parțial, de la semnificațiile sale istorice, iar categoriile parodice sînt puse în slujba scopurilor sexului denaturalizant. Atunci cînd restaurantul din cartier frecventat de *gay* se închide pentru un scurt concediu, proprietarii pun pe ușă un afiș explicînd că „ea a lucrat prea mult și are nevoie de o pauză". Tocmai această apropriere *gay* a femininului operează în sensul multiplicării posibilelor spații de utilizare a termenului, pentru a pune în evidență relația arbitrară dintre semnificant și semnificat și pentru a destabiliza și

* Termeni care desemnează diferite tipuri de homosexuali și lesbiene (n. red.).

** Termeni peiorativi pentru „homosexual" sau „lesbiană" (n. red.).

mobiliza semnul. Constituie aceasta o „apropriere" colonizatoare a femininului? Cred că nu. Această acuzație presupune că femininul aparține femeilor, o prezumție desigur suspectă.

În contexte lesbiene, „identificarea" cu masculinitatea care apare ca identitate *butch* nu este o simplă asimilare în sens invers a lesbianismului în termenii heterosexualității. Așa cum a explicat o *femme* lesbiană, îi place ca bărbații ei să fie fete, ceea ce înseamnă că „a fi față" contextualizează și resemnifică „masculinitatea" ca identitate *butch*. Ca urmare, această masculinitate, dacă poate fi numită astfel, este întotdeauna pusă în relief în contrast cu un „corp feminin" inteligibil din punct de vedere cultural. Tocmai această juxtapunere disonantă și tensiunea sexuală generată de transgresiunea ei constituie obiectul dorinței. Cu alte cuvinte, obiectul (și, desigur, el nu este unic) dorinței lesbiene *femme* nu este nici un corp feminin decontextualizat, nici o identitate masculină distinctă, suprapusă totuși, ci destabilizarea ambelor în jocul erotic în care sînt implicate. În mod similar, unele femei heterosexuale sau bisexuale ar prefera ca relația dintre „aparență" (*„figure"*) și „substrat" (*„ground"*) să funcționeze în direcția opusă – adică ar putea prefera ca femeile lor să fie bărbați. În acest din urmă caz, percepția identității „feminine" ar fi juxtapusă „corpului masculin" ca substrat, dar astfel ambii termeni și-ar pierde stabilitatea internă și diferența reciprocă. Evident, acest mod de a gîndi schimburile dorinței marcate prin gen suportă o complexitate mult mai mare, căci jocul masculinului și femininului, precum și inversarea substratului cu aparența pot constitui un mod de producere a dorinței extrem de complex și de structurat. În mod semnificativ, atît corpul sexuat ca „substrat", cît și identitatea *butch* sau *femme* ca „aparență" se pot schimba, inversa și pot crea o dezordine erotică de diverse tipuri. Nici unul nu poate pretinde statutul de „realitate", deși fiecare poate fi socotit obiect al dorinței, în funcție de dinamica schimbului sexual. Ideea după care *butch* și *femme* sînt într-un fel „replici" ori „cópii" ale schimbului heterosexual subestimează semnificația erotică a acestor identități ca disonante intern și

complexe în resemnificarea pe care o aduc categoriilor hegemonice de care sînt autorizate. Lesbienele *femmes* ar putea aminti de scena heterosexualității, dar în același timp ele o și substituie. În identitățile *butch* și *femme* este pus în cauză însuși conceptul unei identități naturale sau originare; tocmai o astfel de contestare întruchipată în aceste identități devine o sursă a semnificației lor erotice.

Deși Wittig nu discută semnificația identităților *butch* și *femme*, noțiunea ei de sex fictiv sugerează o disimulare similară a unei noțiuni naturale sau originare a coerenței genului care se presupune că există în corpurile sexuate, în identitățile de gen și în sexualități. În modul în care descrie Wittig sexul drept o categorie fictivă este conținută în mod implicit ideea că diversele componente ale sexului s-ar putea dezagrega. În cazul unei astfel de destrămări a coerenței corporale, categoria sexului nu ar mai putea opera descriptiv în nici un domeniu cultural dat. În vreme ce categoria „sexului" este instituită prin *acte* repetate, atunci, reciproc, acțiunea socială a corpurilor în cîmpul culturii poate anula puterea de a crea realitatea investită de ele în categoria respectivă.

Pentru ca puterea să fie anulată, ea ar trebui înțeleasă ca operațiune retractabilă a voliției; de fapt, contractul heterosexual ar fi înțeles ca sprijinindu-se pe o serie de alegeri, la fel cum la Locke și la Rousseau el este imaginat ca presupunînd alegerea rațională ori voința deliberată a celor guvernați. Dacă puterea nu e, totuși, redusă la voliție, iar modelul clasic liberal și existențialist al libertății este respins, atunci relațiile de putere pot fi înțelese, așa cum și cred că ar trebui să fie, ca prescriptive și, în același timp, constitutive pentru însești posibilitățile voliției. Prin urmare, puterea nu poate fi nici retrasă, nici respinsă, ci doar reorganizată. De fapt, în opinia mea, centrul de interes în ceea ce privește practicile lesbiene și *gay* ar trebui să se afle mai degrabă în reorganizarea parodică și subversivă a puterii, decît în fantasma imposibilă a transcenderii absolute a acesteia.

În timp ce Wittig consideră, în mod evident, lesbianismul drept o respingere *de plano* a heterosexualității, aș spune că această respingere constituie un angajament și, în ultimă

instanță, o dependență radicală tocmai față de termenii pe care își propune să-i depășească. Dacă sexualitatea și puterea sînt coextensive și dacă sexualitatea lesbiană are un caracter nici mai mult, nici mai puțin construit decît alte modalități ale sexualității, atunci nu se întrevede promisiunea unor plăceri fără limite o dată ce lanțurile categoriei sexului au fost sfărîmate. Prezența structurantă a constructelor heterosexuale în sexualitatea *gay* și lesbiană nu înseamnă că ele o *determină* și nici că aceasta e derivabilă sau reductibilă la ele. Să luăm în considerare efectele denaturalizante și de subminare a puterii pe care le are o ordonare specific *gay* a constructelor heterosexuale. Prezența acestor norme nu constituie doar un spațiu al puterii ce nu poate fi respins; ele pot deveni și chiar devin domeniul manifestării și contestării parodice care neagă pretențiile de naturalitate și de originalitate ale heterosexualității normative. Wittig lansează un apel pentru o situare dincolo de sex, ceea ce face ca teoria ei să se întoarcă la un umanism problematic bazat pe o la fel de problematică metafizică a prezenței. Și totuși, opera sa literară pare să întruchipeze un alt tip de strategie politică decît cel pe care îl propun în mod explicit eseurile ei teoretice. În *The Lesbian Body* și *Les Guérillères*, strategia narativă prin care se exprimă transformarea politică face deseori uz de reorganizare și reevaluare, atît pentru a folosi termenii inițiali ai opresiunii, cît și pentru a-i priva de funcțiile lor de legitimare.

Deși Wittig este o „materialistă", termenul are o semnificație specifică în sistemul ei teoretic. Ea dorește să depășească ruptura dintre materialitate și reprezentare, caracteristică pentru gîndirea „*straight*". Materialismul nu implică nici reducerea ideilor la materie, nici considerarea teoriei, în sens strict, drept o reflectare a bazei sale economice. Materialismul lui Wittig ia practicile și instituțiile sociale, în particular instituția heterosexualității, drept bază a analizei critice. În „The Straight Mind" și „The Social Contract"[53], ea înțelege instituția heterosexualității drept fundament al ordinilor sociale dominate de bărbați. „Natura" și domeniul materialității sînt idei, constructe ideologice, produse de instituțiile sociale respective pentru a sprijini interesele politice

ale contractului heterosexual. În acest sens, Wittig e o idealistă clasică pentru care natura este înțeleasă ca reprezentare mentală. Un limbaj al semnificațiilor normative produce această reprezentare a naturii în scopul de a duce mai departe strategia politică a dominării sexuale și de a raționaliza instituția heterosexualității normative.

Spre deosebire de Beauvoir, Witting vede natura nu ca pe o materialitate rezistentă, un mediu, o suprafață sau un obiect; natura este o „idee" generată și întreținută în scopul controlului social. În *The Lesbian Body* este dezvăluită însăși elasticitatea aparentei materialități a corpului, pe măsură ce limbajul figurează și refigurează părți corporale prin configurații sociale radical inedite ale formei (și antiformei). Asemenea acelor limbaje științifice și comune care pun în circulație ideea de „natură" și produc astfel concepția naturalizată a corpurilor distinct sexuate, limbajul ei întruchipează o des-figurare și o re-figurare alternativă a corpurilor. Scopul ei este acela de a denunța ideea corpului natural ca pe o construcție și de a oferi un set deconstructiv/reconstructiv de strategii de configurare a corpurilor, pentru a contesta puterea heterosexualității. Însăși forma și conturul corpurilor, principiul lor unificator, părțile lor componente sînt întotdeauna figurate de un limbaj încărcat de interese politice. Pentru Wittig, provocarea politică constă în a înțelege *limbajul* ca mijloc de reprezentare *și* de producere, în a-l trata ca instrument ce construiește invariabil cîmpul corporalității și care ar trebui utilizat în scopul deconstruirii și reconstruirii corpurilor în afara categoriilor opresive ale sexului.

Dacă multiplicarea posibilităților genului denunță și demolează reificările lui binare, care este, atunci, natura unui astfel de act subversiv? Cum poate constitui el o subversiune? În *The Lesbian Body,* actul sexual sfîșie literalmente corpurile partenerelor. Ca sexualitate *lesbiană*, acest set de acte din afara matricei reproductive produce corpul însuși ca centru incoerent al atributelor, gesturilor și dorințelor. Iar în *Les Guérillères*, același tip de efect dezintegrator și chiar violența apar în conflictul dintre „femei" și opresorii lor. În acest context, Wittig se distan-

ţează evident de cei care ar apăra conceptul unei plăceri, scrieri sau identităţi „specific feminine"; aproape că îşi bate joc de acelea care ar susţine „cercul" ca emblemă proprie. Pentru ea, obiectivul nu constă în a prefera laturii masculine latura feminină a binarului, ci de a substitui binarul printr-o dezintegrare specific lesbiană a categoriilor sale constitutive.

Dezintegrarea apare literal în textul de ficţiune, ca în cazul luptei violente din *Les Guérillères*. Textele lui Wittig au fost criticate pentru această folosire a forţei şi violenţei – noţiuni care la suprafaţă par a fi în antiteză cu obiectivele feministe. Să observăm însă că strategia ei narativă nu este aceea de a identifica femininul printr-o tactică de diferenţiere şi excludere faţă de masculin. O astfel de strategie consolidează ierarhia şi binarismele printr-o mutaţie a valorilor în urma căreia femeile ajung să reprezinte domeniul valoric pozitiv. În contrast cu o strategie ce consolidează identitatea femeii printr-un proces excluzionar de diferenţiere, Wittig propune o strategie de reapropriere şi reordonare subversivă a acelor „valori" care păreau iniţial să aparţină domeniului masculinului. S-ar putea obiecta că Wittig a asimilat valorile masculine sau că, de fapt, ea „se identifică cu masculinul" (*„male-identified"*), însă tocmai noţiunea de „identificare" reapare în contextul acestei producţii literare ca fiind mult mai complexă decît o indică utilizarea necritică a termenului. Violenţa şi conflictul din textele ei sînt, în mod semnificativ, recontextualizate, nemaiavînd aceleaşi semnificaţii de care dispuneau în contextele represive. Nu este vorba de o simplă „întoarcere a foii" prin care femeile îşi dirijează acum violenţa împotriva bărbaţilor, şi nici de o la fel de simplă *internalizare* a normelor masculine, astfel încît violenţa respectivă se răsfrînge acum împotriva lor înseşi. Violenţa textului are drept ţintă identitatea şi coerenţa categoriei sexului, construct lipsit de viaţă, elaborat în scopul mortificării corpului. Deoarece această categorie constituie constructul naturalizat care face ca instituţia heterosexualităţii normative să pară inevitabilă, violenţa textuală a lui Wittig se îndreaptă

împotriva acestei instituții, și nu în primul rînd din cauza heterosexualității, ci mai ales din cauza caracterului normativ al acesteia.

Să observăm de asemenea că instituția naturalizată a heterosexualității și categoria sexului sînt *constructe*, fantasme sau „fetișuri" instituite și reglate social, nu categorii *naturale*, ci *politice* (categorii care dovedesc că recursul la „faptul natural" în asemenea contexte are întotdeauna un caracter politic). În consecință, corpul sfîșiat, războaiele purtate între femei reprezintă violențe *textuale*, deconstruirea constructelor care constituie deja, întotdeauna, o modalitate de violentare a posibilităților corporale.

Dar în acest punct ne-am putea întreba: ce rămîne atunci cînd corpul înzestrat cu coerență prin intermediul categoriei sexului este *dez*-agregat, descompus haotic? Poate fi el rearticulat (*re-membered*), refăcut ca mai înainte? Există posibilități de acțiune care nu presupun reasamblarea coerentă a acestui construct? Textul lui Wittig nu numai că deconstruiește sexul și oferă o modalitate de a dezintegra falsa unitate desemnată prin sex, dar întruchipează de asemenea un fel de acțiune corporală difuză generată de mai multe centre diferite de putere. De fapt, sursa acțiunii personale și politice nu își află originea în individ, ci în și prin complexele schimburi culturale între corpuri, în cadrul cărora însăși identitatea este fluidă și, de fapt, ea este construită, dezintegrată și repusă în circulație doar în contextul unui cîmp dinamic al relațiilor culturale. *A fi* femeie înseamnă deci, pentru Wittig ca și pentru Beauvoir, *a deveni* femeie, dar, din cauză că acest proces nu e deloc stabil, este posibil să devii o ființă care nu poate fi cu adevărat descrisă nici ca *bărbat*, nici ca *femeie*. Aceasta nu reprezintă nici figura androginului, nici vreun ipotetic „al treilea gen" și nici o *transcendere* a binarului, ci o subversiune internă în care binarul este presupus și făcut să prolifereze pînă în punctul în care își pierde sensul. Forța operei literare a lui Wittig, provocarea sa lingvistică, constă în descrierea unei experiențe de dincolo de categoriile identității, a unei bătălii erotice pentru a crea noi categorii pe ruinele celor vechi,

noi modalități de existență corporală în cîmpul culturii și limbaje descriptive cu totul inedite.

Răspunzînd afirmației lui Beauvoir potrivit căreia „nu ne naștem, ci devenim femei", Wittig susține că, în loc de a deveni femeie, cineva (oricine?) poate deveni lesbiană. Respingînd categoria feminității, feminismul lesbian (*lesbian-feminism*) al lui Wittig pare să se detașeze de orice formă de solidaritate cu femeile heterosexuale și, implicit, să presupună că lesbianismul constituie consecința logică sau necesară din punct de vedere politic a feminismului. Desigur, acest tip de prescriptivism separatist nu mai este viabil. Dar chiar dacă el ar fi de dorit din punct de vedere politic, ce criterii ar fi folosite pentru a decide problema „identității" sexuale?

Dacă a deveni lesbiană e un *act*, o abandonare a heterosexualității, o autodesemnare care contestă semnificațiile normative ale termenilor *bărbați* și *femei* din sistemul heterosexualității, ce poate împiedica denumirea de „lesbiană" să se transforme într-o categorie la fel de normativă? Ce anume conferă statutul de lesbiană? Știe cineva? Dacă o lesbiană neagă disjuncția netă dintre economia heterosexuală și cea homosexuală, pe care o susține Wittig, ea nu mai este de fapt lesbiană? Și dacă ceea ce fondează identitatea ca realizare performativă a sexualității este un „act", există anumite tipuri de acte care pot fi socotite, spre deosebire de altele, fondaționale? Actul respectiv poate fi înfăptuit de către cineva cu „mentalitate heterosexuală"? Sexualitatea lesbiană poate fi oare înțeleasă ca o contestare nu doar a categoriilor „sexului", „femeilor", „corpurilor naturale", ci și a „lesbianului"?

Este interesant faptul că Wittig sugerează o relație necesară între punctul de vedere homosexual și cel al limbajului figurativ, ca și cum a fi homosexual înseamnă a contesta sintaxa și semantica normative care construiesc „realul". Exclus din cadrul acestuia, punctul de vedere homosexual, dacă există vreunul, ar putea concepe realul ca fiind constituit printr-un set de excluderi, margini care nu apar, absențe care nu trimit la nimic. Ce eroare tragică, atunci, e să construiești o identitate *gay*/lesbiană cu aceleași mijloace segregaționiste, ca și cum cel exclus nu ar fi,

tocmai prin faptul excluderii, întotdeauna presupus şi, de fapt, *cerut* pentru a o construi! În mod paradoxal, o astfel de excludere instituie tocmai relaţia de radicală dependenţă pe care încearcă să o învingă: lesbianismul *ar implica* atunci heterosexualitatea. Lesbianismul ce se defineşte prin autoexcludere radicală în raport cu heterosexualitatea se privează de capacitatea de a resemnifica tocmai constructele heterosexuale care îl constituie inevitabil şi parţial. În consecinţă, această strategie lesbiană ar consolida heterosexualitatea normativă în formele sale opresive.

O strategie mai insidioasă şi mai eficace pare să fie o apropriere şi o reordonare profundă a înseşi categoriilor identităţii, nu doar pentru a contesta „sexul", ci pentru a articula convergenţa multiplelor discursuri sexuale în spaţiul „identităţii", în scopul de a-i conferi acestei categorii, pe orice căi, un caracter în permanenţă problematic.

iv. Inscripţii corporale, subversiuni performative

Garbo „se travestea" (*„got in drag"*) ori de cîte ori avea un rol major, ori de cîte ori îmbrăţişa sau se desprindea din braţele unui bărbat, ori de cîte ori îşi lăsa pur şi simplu capul pe spate [...] cu o divină arcuire a gîtului. [...] Cît de strălucitoare pare arta actorului! Ea este în întregime *imitare*, fie că sexul din spatele măştii e autentic sau nu.

Parker Tyler, „The Garbo Image", citat în Esther Newton, *Mother Camp.*

Categoria sexului autentic, cea a genului distinct şi cea a sexualităţii specifice au reprezentat punctul stabil de referinţă pentru o mare parte a teoriei şi politicii feministe. Aceste constructe identitare servesc ca punct de plecare epistemologic, pornind de la care se articulează teoria şi se trasează politica. În cazul feminismului, politica este modelată aparent pentru a exprima interesele şi perspectivele „femeilor". Însă există oare un model politic al „femeilor" care precede şi prefigurează elaborarea politică a intereselor şi perspectivei lor epistemologice? Cum este modelată această identitate? E vorba de o modelare politică ce consideră morfologia şi graniţele corpului sexuat drept

fundament, suprafață sau spațiu al inscripționării (*inscription*) culturale? Ce anume circumscrie acest spațiu ca fiind „corpul feminin"? „Corpul" sau „corpul sexuat" reprezintă temelia solidă pe care funcționează genul și sistemele sexualității normative? Sau „corpul" însuși este modelat de forțe politice care au interese strategice de a-l menține izolat și constituit de mărcile sexului?

Distincția sex/gen și însăși categoria sexului par să presupună o generalizare a „corpului" anterioară dobîndirii semnificației sale sexuate. Acest „corp" pare adesea un mediu pasiv care este semnificat printr-o inscripționare derivată dintr-o sursă culturală reprezentată fiindu-i ca „exterioară". Totuși, orice teorie a corpului construit cultural ar trebui să examineze „corpul" în calitatea sa de construct de suspectă generalitate, atunci cînd acesta este reprezentat ca pasiv și anterior discursului. Există, pentru astfel de interpretări, precedentul creștin și cel cartezian, care, înainte de emergența biologiilor vitaliste în secolul al XIX-lea, considerau „corpul" cel mult drept materie inertă, care nu semnifică nimic, sau, mai precis, care semnifică un neant profan, starea decăzută: înșelăciune, păcat, metaforica premonitorie a iadului și a eternului feminin. Există multe pasaje în operele lui Sartre și Beauvoir unde „corpul" e figurat ca o contingență mută, anticipînd o semnificație pe care o poate atribui doar o conștiință transcendentă înțeleasă, în termeni cartezieni, ca imaterială prin definiție. Dar ce stabilește acest dualism? Ce anume izolează „corpul", indiferent față de semnificație, de semnificarea însăși ca act al unei conștiințe categoric decorporalizate sau, mai degrabă, ca act care o decorporalizează în mod radical? În ce măsură este acest dualism cartezian, presupus în fenomenologie, adaptat la cadrul structuralist în care corpul/conștiința sînt redescrise ca natură/cultură? În ceea ce privește discursul genului, în ce măsură operează încă aceste dualisme problematice în înseși descrierile menite să ne conducă în afara binarismului și a ierarhiei sale implicite? În ce mod sînt contururile corpului marcate clar ca fundament subînțeles sau suprafață pe care sînt inscripționate semnificațiile de gen, ca simplă contingență lipsită de valoare și anterioară semnificației?

Wittig sugerează că un *a priori* epistemic specific din punct de vedere cultural stabileşte naturalitatea „sexului". Dar prin ce mijloc enigmatic a fost „corpul" acceptat ca un dat *prima facie* care nu admite o genealogie proprie? Chiar şi în eseul lui Foucault asupra temei genealogiei, corpul este reprezentat ca suprafaţă şi scenă a unei inscripţii culturale: „corpul reprezintă suprafaţa înscrisă a evenimentelor"[54]. Sarcina genealogiei, susţine el, este aceea „de a dezvălui un corp cu totul imprimat de istorie". Fraza continuă, totuşi, cu o referire la obiectivul „istoriei" – înţeleasă aici în mod evident după modelul „civilizaţiei" lui Freud – ca „distrugere a corpului" (p. 148). Istoria distruge şi, în acelaşi timp, conservă prin acel *Entstehung* (eveniment istoric) al înscrierii forţe şi impulsuri cu direcţii multiple. Ca „volum în perpetuă dezintegrare" (p. 148), corpul este dintotdeauna asediat, suportînd distrugeri provocate chiar de către istorie. Iar aceasta din urmă reprezintă crearea valorilor şi sensurilor printr-o practică semnificantă reclamînd supunerea corpului. Această distrugere corporală este necesară pentru a produce subiectul locutor şi semnificaţiile acestuia. E un corp, descris prin limbajul suprafeţei şi al puterii, slăbit printr-o „dramă singulară" a dominării, inscripţionării şi creaţiei (p. 150). Aceasta nu reprezintă un *modus vivendi* pentru un anumit tip de istorie, ci, la Foucault, este însăşi „istoria" (p. 148) în atitudinea ei esenţială şi represivă.

Deşi Foucault scrie: „nimic în ceea ce-l priveşte pe om [*sic*]* – nici chiar corpul – nu e suficient de stabil pentru a servi ca bază a recunoaşterii de sine sau pentru a-i înţelege pe alţi oameni [*sic*]" (p. 153), el indică totuşi constanţa inscripţionării culturale ca „dramă singulară" ce afectează corpul. Din moment ce crearea de valori, această modalitate istorică a semnificării, implică distrugerea corpului, la fel cum instrumentul de tortură din *Colonia penitenciară* a lui Kafka distruge corpul pe care scrie, trebuie să existe un corp anterior inscripţionării, stabil şi identic cu sine, supus acestei distrugeri sacrificiale. Într-un fel,

* Sublinierea autoarei semnalează faptul că, atît în engleză, cît şi în franceză, noţiunea de „om" şi cea de „bărbat" sînt desemnate prin acelaşi termen: *man*, respectiv *homme* (n. red.).

pentru Foucault, ca şi pentru Nietzsche, valorile culturale apar ca rezultat al unei inscripţionări a corpului, înţeles ca medium, de fapt ca pagină albă; totuşi, pentru ca această inscripţionare să poată semnifica, medium însuşi trebuie distrus – adică reevaluat într-un domeniu valoric sublimat. În metafora acestei concepţii asupra valorilor culturale se află reprezentarea istoriei ca instrument permanent al scrierii şi corpul ca mediumul ce trebuie distrus şi transfigurat pentru ca să apară „cultura".

Susţinînd existenţa unui corp anterior inscripţionării sale culturale, Foucault pare să presupună o materialitate anterioară semnificării şi formei. Deoarece această distincţie are o funcţie esenţială pentru demersul genealogiei, aşa cum o defineşte el, ea însăşi nu poate constitui obiectul investigaţiei genealogice. În contextul analizei cazului Herculine, Foucault subscrie la o multiplicitate prediscursivă a forţelor corporale care străpung suprafaţa corpului, dereglînd practicile regulatoare ale coerenţei culturale impuse corpului de către un regim de putere, înţeles ca vicisitudine a „istoriei". Dacă prezumţia unei eventuale surse precategoriale a dereglării este respinsă, mai este posibil să se formuleze o interpretare genealogică a delimitării corpului ca atare drept practică semnificantă? Delimitarea nu e iniţiată de o istorie reificată sau de către un subiect. Ea constituie rezultatul unei structurări active şi difuze a cîmpului social. Această practică semnificantă generează un spaţiu social pentru corp şi aparţinînd acestuia, în cadrul anumitor reţele regulatoare ale inteligibilităţii.

O lucrare a lui Mary Douglas, *Purity and Danger*, susţine că înseşi contururile „corpului" sînt stabilite prin marcaje care tind să instituie coduri specifice de coerenţă culturală. Orice discurs care stabileşte limitele corpului are drept scop instaurarea şi naturalizarea anumitor tabuuri cu privire la limitele, postúrile şi modalităţile de schimb potrivite ce definesc ambianţa care constituie corpurile:

> Ideile referitoare la separarea, purificarea, demarcarea şi penalizarea transgresiunilor au ca funcţie principală impunerea caracterului sistematic al unei

experienţe inerent neclare. Doar exagerînd diferenţa dintre interior şi exterior, dedesubt şi deasupra, bărbat şi femeie, pro şi contra se creează o aparenţă de ordine.[55]

Deşi Douglas subscrie în mod limpede la o distincţie structuralistă între o natură inerent rebelă şi o ordine impusă prin mijloace culturale, „neclaritatea" la care se referă ea poate fi redescrisă ca regiune a dezordinii şi rebeliunii *culturale*. Acceptînd structura inevitabil binară a distincţiei natură/cultură, Douglas nu poate invoca o configuraţie alternativă a culturii, în care astfel de dihotomii ar deveni maleabile sau ar prolifera dincolo de cadrul binar. Cu toate acestea, analiza ei oferă un posibil punct de plecare pentru înţelegerea relaţiei prin care tabuurile sociale instituie şi menţin ca atare graniţele corpului. Ea sugerează că limitele corpului nu sînt niciodată constituite doar de ceva material, ci că suprafaţa, pielea, este semnificată în mod sistemic de către tabuuri şi transgresiuni anticipate; de fapt, graniţele corpului devin limitele socialului *per se*. O actualizare poststructuralistă a acestei interpretări ar putea concepe graniţele corporale ca limite ale *hegemonicului* social. În diverse culturi, susţine ea, există

> puteri poluante inerente înseşi structurii ideatice şi care penalizează ruptura simbolică dintre ceea ce ar trebui să fie unit sau alăturat şi ceea ce ar trebui să fie separat. Aceasta are drept consecinţă faptul că poluarea este un tip de pericol a cărui apariţie este improbabilă, cu excepţia cazurilor în care liniile structurii, cosmice sau sociale, sînt clar definite.
>
> O persoană poluantă nu se află niciodată de partea bună a lucrurilor. El [*sic*] şi-a dezvoltat o caracteristică aberantă sau a încălcat o linie care n-ar fi trebuit trecută, iar această dislocare pune pe cineva în pericol.[56]

Într-un anumit sens, în cartea sa *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*[57], Simon Watney a identificat construcţia contemporană a „persoanei poluante" ca fiind bolnavul de SIDA. Nu numai că maladia este reprezentată ca „boala homosexualilor", dar în reacţia isterică şi homofobă a presei faţă

de această boală există o construcție tactică a unei continuități între statutul poluat al homosexualului, care se datorează încălcării unei granițe (ceea ce *este* homosexualitatea), și maladie ca modalitate specifică a poluării homosexuale. Faptul că boala se transmite prin schimbul de fluide corporale sugerează, în reprezentarea senzaționalistă a sistemelor semnificante homofobe, primejdiile pe care granițele corporale permeabile le prezintă pentru ordinea socială ca atare. Douglas observă că „trupul e un model al oricărui sistem delimitat. Granițele sale pot reprezenta orice frontiere amenințate sau precare".[58] Și apoi pune o întrebare pe care te-ai fi așteptat să o citești la Foucault: „De ce trebuie gîndite marginile corporale ca fiind învestite în mod specific cu putere și potențial pericol?"[59]

Douglas sugerează că toate sistemele sociale sînt vulnerabile la extremitățile lor și prin urmare toate marginalitățile sînt considerate periculoase. Dacă trupul trimite metonimic la sistemul social *per se* sau la un spațiu în care converg sistemele deschise, atunci orice tip de permeabilitate neadministrată constituie un domeniu al poluării și periclitării. Din moment ce sexul anal și oral între bărbați instituie cu siguranță anumite variante de permeabilități corporale neautorizate de ordinea hegemonică, într-o astfel de perspectivă hegemonică homosexualitatea masculină ar constitui un spațiu al primejdiei și poluării, anterior și indiferent față de prezența culturală a SIDA. În mod similar, statutul „poluat" al lesbienelor, indiferent de faptul că ele constituie un grup cu risc redus în ceea ce privește SIDA, pune în relief primejdiile schimburilor lor de natură corporală. În mod semnificativ, a te găsi „în afara" ordinii hegemonice nu înseamnă a fi „într-o" stare dezonorantă și depravată. În mod paradoxal, homosexualitatea este concepută aproape întotdeauna, în economia semnificantă homofobă, ca necivilizată și, *în același timp*, nenaturală.

Construcția contururilor corporale stabile se sprijină pe spații ferme ale permeabilității și impermeabilității corporale. Practicile sexuale din contexte homosexuale și heterosexuale care deschid semnificației erotice diverse suprafețe și orificii

sau care le închid pe altele retrasează efectiv granițele corpului de-a lungul unor noi linii culturale. Sexul anal între bărbați e un exemplu, la fel ca rearticularea radicală a trupului din *The Lesbian Body* a lui Wittig. Douglas face aluzie la „un tip de poluare sexuală care exprimă o dorință de a păstra corpul (fizic și social) intact"[60], sugerînd că noțiunea naturalizată a corpului definit (*„the" body*) este în sine o consecință a tabuurilor care îl delimitează în virtutea frontierelor sale stabile. Mai mult, riturile de trecere legate de diversele orificii corporale presupun o construcție heterosexuală a schimburilor și situărilor de gen, ca și a posibilităților erotice. Dereglementarea unor astfel de schimburi destramă, în consecință, înseși frontierele care determină ceea ce înseamnă la urma urmei să existi ca trup. De fapt, analiza critică ce urmărește practicile regulatoare în care sînt construite contururile corporale constituie tocmai „genealogia" corpului în ceea ce privește caracterul său distinct, genealogie care ar putea să radicalizeze într-o măsură și mai mare teoria lui Foucault.[61]

În mod semnificativ, discuția asupra abjecției pe care o întreprinde Kristeva în *Pouvoirs de l'horreur* (*Puterile ororii*) începe prin a indica utilizările acestui concept structuralist care desemnează un tabu ce trasează granițe în scopul construirii prin excludere a unui subiect distinct.[62] „Abjectul" desemnează ceea ce a fost expulzat din corp, abandonat ca excrement, transformat literalmente într-un „Celălalt". Acesta apare ca o expulzare a elementelor străine, dar ceea ce e străin este instituit efectiv prin actul respectiv. Construirea „non-eului" ca abject instituie granițele corpului, care reprezintă de asemenea primele contururi ale subiectului. Kristeva scrie:

> *Greața* mă face să șovăi în fața smîntînii, mă separă de mama și de tata care mi-o oferă. „Eu" nu vreau nimic din acea materie, semn al dorinței lor; „eu" nu vreau să ascult, „eu" nu o asimilez, „eu" o regurgitez. Dar de vreme ce hrana nu e un „celălalt" pentru „mine", care exist doar în dorința lor, *mă* regurgitez *pe mine*, *mă* vomit *pe mine*, *mă* transform în abjecție prin același gest prin care „eu" pretind că mă institui.[63]

Granița corpului, ca și distincția dintre intern și extern, este stabilită prin expulzarea și reevaluarea ca alteritate coruptă a unui lucru care a constituit inițial o parte a identității. Așa cum a arătat Iris Young, urmînd-o pe Kristeva în interpretarea sexismului, homofobiei și rasismului, repudierea corpurilor din cauza sexului, a sexualității și/sau a culorii pielii lor constituie o „expulzare" urmată de o „repulsie", care fondează și consolidează identități hegemonice din punct de vedere cultural, de-a lungul unor axe de diferențiere ținînd de sex/rasă/sexualitate.[64] Această preluare a teoriei lui Kristeva de către Young arată modul în care repulsia poate consolida „identități" fondate pe instituirea „Celuilalt" sau a unui grup de Ceilalți prin excludere și dominare. Ceea ce constituie, prin diviziune, lumea „interioară" și cea „exterioară" a subiectului este o limită și o graniță, menținute în mod nejustificat în scopurile reglării și controlului social. Frontiera dintre interior și exterior este estompată de aceste tranziții excrementiale în care ceea ce este interior devine exterior, iar această funcție de excreție devine modelul prin care sînt realizate alte forme de diferențiere identitară. De fapt, aceasta e modalitatea prin care Ceilalți devin un rahat (*become shit*). Pentru ca cele două lumi să rămînă distincte, întreaga suprafață a corpului ar trebui să capete o imposibilă impermeabilitate. Această etanșeizare a suprafețelor lui ar reprezenta frontiera desăvîrșită a subiectului; dar această închidere ar fi invariabil aruncată în aer chiar de mizeria excrementială de care el se teme.

Indiferent de convingătoarele metafore ale distincțiilor spațiale dintre interior și exterior, aceste noțiuni rămîn niște termeni lingvistici care facilitează și articulează un set de fantasme, temute și dorite. „Interior" și „exterior" au sens doar în raport cu o graniță mediatoare care conferă stabilitate. Iar această stabilitate, această coerență este în mare măsură determinată de ordini culturale care legitimează subiectul și care impun diferențierea sa de abject. Prin urmare, „interior" și „exterior" constituie o distincție binară ce stabilizează și consolidează subiectul coerent. Cînd el este contestat, sensul și necesitatea acestor termeni suferă o dislocare. Dacă „lumea interi-

oară" nu mai desemnează un topos, atunci stabilitatea internă a sinelui şi, de fapt, localizarea internă a identităţii de gen devin şi ele suspecte. Întrebarea critică nu este *în ce mod* a ajuns identitatea respectivă să fie *internalizată*, ca şi cum internalizarea ar fi un proces sau un mecanism care ar putea fi reconstruit pe cale descriptivă. Întrebarea este mai degrabă de pe ce poziţie strategică în discursul public şi din ce motiv s-au fixat tropul interiorităţii şi binaritatea disjunctivă interior/exterior? În ce modalitate lingvistică este reprezentat „spaţiul interior"? Ce tip de reprezentare este aceasta, şi prin ce figură corporală este ea semnificată? În ce mod reprezintă un corp oarecare, pe suprafaţa sa, însăşi invizibilitatea profunzimii sale ascunse?

De la interioritate la performative de gen

În *A supraveghea şi a pedepsi*, Foucault critică limbajul internalizării, aşa cum funcţionează acesta în serviciul regimului disciplinar al supunerii şi transformării infractorilor în subiecţi juridici.[65] Deşi în *Istoria sexualităţii* Foucault a ridicat obiecţii la adresa a ceea ce considera credinţă psihanalitică în adevărul „interior" al sexului, el se întoarce, din alte motive, spre o critică a doctrinei internalizării, în contextul istoriei criminologiei pe care o propune. Într-un anumit sens, *A supraveghea şi a pedepsi* poate fi citită ca efort al lui Foucault de a rescrie după modelul *inscripţionării* doctrina internalizării formulată de Nietzsche în *Despre genealogia moralei*. În contextul penitenciar, scrie Foucault, strategia nu a fost aceea de a impune o reprimare a dorinţelor condamnaţilor, ci aceea de a le obliga corpurile să semnifice legea prohibitivă drept propria lor esenţă, necesitate şi stil. Această lege nu este internalizată în mod literal, ci încorporată, şi astfel sînt produse corpuri care o semnifică pe şi prin corp; legea este manifestă aici ca esenţă a sinelui lor, ca semnificaţie a sufletului, a conştiinţei, ca lege a dorinţei lor. De fapt, legea e în acelaşi timp pe deplin manifestă şi pe deplin latentă, căci nu apare niciodată ca exterioară faţă de corpurile pe

care le supune şi pe care le transformă în subiecţi juridici. Foucault scrie:

> Nu trebuie să considerăm că sufletul este o iluzie sau un efect ideologic. Ci că, pur şi simplu, sufletul există, că are o realitate, că e produs în permanenţă *în jurul, la suprafaţa* şi *în interiorul* corpului prin funcţionarea unei puteri ce se exercită asupra celor ce sînt pedepsiţi [*s. m*].[66]

Figura sufletului interior conceput ca „înăuntrul" corpului este semnificată prin inscripţionarea sa *pe* corp, chiar dacă modul său primar de semnificare se realizează prin chiar absenţa lui, prin invizibilitatea sa înzestrată cu forţă. Efectul unui spaţiu structurant intern este produs prin semnificarea unui corp ca împrejmuire sacră şi vitală. Sufletul e tocmai ceea ce îi lipseşte corpului; în consecinţă, acesta din urmă se prezintă ca lipsă semnificantă. Lipsa care *este* corpul semnifică sufletul ca fiind ceea ce nu poate arăta. În acest sens, sufletul este deci o semnificaţie de suprafaţă care contestă şi dislocă însăşi distincţia interior/exterior, o figură a spaţiului psihic intern înscrisă *pe* corp ca semnificaţie socială ce renunţă perpetuu la sine. În termenii lui Foucault, sufletul nu este încarcerat de corp sau înăuntrul acestuia, cum ar putea sugera imagistica creştină, ci „închisoare a trupului".[67]

Redescrierea proceselor intrapsihice în termenii politicii suprafeţei corpului implică o redescriere corolară a genului ca producere disciplinară a figurilor fantasmatice prin jocul de prezenţe şi absenţe de pe suprafaţa corpului, construire a unui corp marcat prin gen printr-o serie de excluderi şi negaţii, semnificînd absenţe. Însă ce determină textul manifest şi latent al politicii corpului? Ce este legea prohibitivă care generează stilizarea corporală a genului, reprezentarea fantastică şi fantasmatică a corpului? Am considerat deja tabuul incestului şi cel al homosexualităţii drept momente generative ale identităţii de gen, interdicţii ce produc identitatea în conformitate cu grilele cultural inteligibile ale unei heterosexualităţi idealizate şi normative. Această producere disciplinară a genului antrenează

o falsă stabilizare a acestuia, servind interesele construirii şi reglementării de ordin heterosexual a sexualităţii în cîmpul reproducerii umane. Construirea coerenţei maschează discontinuităţile genului care devin incontrolabile în contextele heterosexuale, bisexuale, *gay* şi lesbiene, în care genul nu decurge cu necesitate din sex şi dorinţă sau în care sexualitatea, în general, nu pare să decurgă din gen – de fapt, acolo unde nici una din aceste dimensiuni ale corporalităţii semnificante nu exprimă sau nu reflectă o alta. Atunci cînd dezorganizarea şi dezagregarea cîmpului corporalităţii destramă ficţiunea regulatoare a coerenţei heterosexuale, modelul expresiv pare a-şi pierde forţa descriptivă. Idealul regulator e denunţat în acest caz ca normă şi ficţiune ce se deghizează într-o lege a evoluţiei care administrează domeniul sexual pe care îşi propune să-l descrie.

Conform înţelegerii identificării ca o fantasmă sau încorporare tradusă în fapt, este evident totuşi că această coerenţă e dorită, jinduită, idealizată şi că această idealizare este efectul unei semnificări corporale. Cu alte cuvinte, actele, gesturile şi dorinţele produc efectul unei substanţe sau miez intern, însă *pe suprafaţa* corpului, prin jocul absenţelor semnificante ce sugerează drept cauză, fără a-l revela însă vreodată, principiul organizator al identităţii. Astfel de acte, atitudini, reprezentări, interpretate în manieră generală, sînt *performative*, în sensul că esenţa sau identitatea pe care îşi propun să o exprime este o *construcţie* elaborată şi conservată prin semne corporale şi alte mijloace discursive. Faptul că trupul înzestrat cu gen este performativ arată că acesta nu are vreun statut ontologic în afara diverselor acte care îi compun realitatea. Ceea ce indică de asemenea şi că, dacă această realitate este construită ca esenţă interioară, interioritatea însăşi constituie un efect şi o funcţie ale unui discurs indiscutabil social şi public – administrarea publică a fantasmei prin politica suprafeţei corpului, prin controlul graniţelor genului, care diferenţiază interiorul de exterior şi astfel instituie „integritatea" subiectului. Altfel spus, actele şi atitudinile, dorinţele exprimate şi traduse în fapt creează iluzia unui miez ale genului,

interior şi structurant, o iluzie menţinută discursiv în scopurile administrării sexualităţii în cadrul normativ al heterosexualităţii reproductive. În cazul în care „cauza" dorinţei, gestului şi actului poate fi localizată în „sinele" actorului, reglementările politice şi practicile disciplinare care produc acel gen aparent coerent devin invizibile. Deplasarea unei origini politice şi discursive a identităţii de gen către un „miez" psihologic împiedică analiza constituirii politice a subiectului înzestrat cu gen şi a conceptelor sale construite, referitoare la interioritatea inefabilă a sexului său sau a adevăratei sale identităţi.

Dacă adevărul interior al genului reprezintă o construcţie şi dacă genul autentic este o fantasmă instituită şi înscrisă pe suprafaţa corpurilor, atunci se pare că genurile nu sînt nici adevărate, nici false, ci sînt doar produse ca efecte de adevăr ale unui discurs al identităţii stabile şi primare. În *Mother Camp: Female Impersonators in America* (*Tabăra mamelor: imitatori ai femeiescului în America*), specialista în antropologie Esther Newton sugerează că structura imitării (*impersonation*) dezvăluie unul dintre mecanismele-cheie care produc construirea socială a genului.[68] Aş spune de asemenea că travestiul (*drag*) subminează profund distincţia dintre spaţiul psihic intern şi cel extern şi ridiculizează atît modelul expresiv al genului, cît şi noţiunea unei adevărate identităţi de gen. Newton scrie:

> În cea mai complexă interpretare a sa, [travestiul] reprezintă o dublă inversiune care spune: „aparenţa exterioară e o iluzie". Travestiul spune [o personificare bizară a lui Newton] „aparenţa mea «exterioară» e feminină, dar esenţa mea «dinăuntru» [din corp] e masculină". În acelaşi timp el simbolizează inversiunea opusă: „aparenţa mea «exterioară» [corpului, genului meu] e masculină, dar esenţa mea «dinăuntru» [dinăuntrul meu] e feminină".[69]

Ambele apeluri la adevăr se contrazic reciproc şi astfel dislocă întreaga reprezentare a semnificaţiilor genului din discursul adevărului şi falsităţii.

Ideea unei identități de gen originare sau primare e adesea parodiată în practicile culturale ale travestiului, *cross-dressing*-ului* și stilizării sexuale a identităților *butch/femme*. În teoria feministă, astfel de identități parodice au fost înțelese fie ca degradante pentru femei, în cazul travestiului și al *cross-dressing*-ului, fie ca apropriere necritică a stereotipiei rolurilor sexuale din practica heterosexualității, în special în cazul identităților lesbiene *butch/femme*. Însă relația dintre „imitație" și „original" este, cred, mai complicată decît o admit în general aceste critici. Mai mult, ea ne dă un indiciu despre modul în care ar putea fi reașezată relația dintre identificarea primară – cu alte cuvinte, sensurile originare atribuite genului – și experiența de gen subsecventă. Performarea travestiului mizează pe distincția dintre anatomia celui care performează și genul performat. În realitate însă, ne aflăm în prezența a trei dimensiuni contingente ale corporalității semnificative: sexul anatomic, identitatea de gen și performarea genului. Dacă anatomia interpretului este deja distinctă de genul său și amîndouă sînt diferite de genul performat, atunci este sugerată o disonanță nu numai între sex și performare, ci și între sex și gen, gen și performare. Așa cum creează o imagine unificată a „femeii" (fapt pentru care este adesea criticat), travestiul scoate în evidență, de asemenea, particularitatea acelor aspecte ale experienței de gen care sînt în mod fals naturalizate ca unitate prin ficțiunea regulatoare a coerenței heterosexuale. *Imitînd genul, travestiul îi dezvăluie implicit structura imitativă, precum și contingența.* De fapt, o parte din plăcere, din senzația halucinantă a performării stă în recunoașterea unei contingențe radicale în relația dintre sex și gen, în fața configurațiilor culturale de unități cauzale considerate, de obicei, naturale și necesare. În locul legii coerenței heterosexuale, vedem sexul și genul denaturalizate prin intermediul unei performări care le dezvăluie particularitatea și dramatizează mecanismul cultural al unității lor construite.

---

* *Cross-dressing*: adoptarea unei vestimentații caracteristice sexului opus. (n. red.).

Noțiunea de parodie a genului care este apărată aici nu implică faptul că există un original pe care asemenea identități parodice îl imită; de fapt, parodiată este însăși *ideea* de original; întocmai cum conceptul psihanalitic de identificare de gen este constituit de fantasma unei fantasme, transfigurarea unui Celălalt care e întotdeauna deja o „figură" în acest dublu sens, tot astfel parodia genului dezvăluie faptul că identitatea originară după care se modelează genul este o imitație fără vreo origine anume. Mai exact, este un produs care, în fapt – adică prin efectul său – se prezintă ca imitație. Această perpetuă substituire constituie o fluiditate de identități care sugerează deschiderea față de resemnificare și recontextualizare; proliferarea parodică privează cultura hegemonică – și pe criticii săi – de recursul la identități de gen naturalizate sau esențialiste. Deși semnificațiile de gen preluate în aceste stiluri parodice fac parte, evident, din cultura hegemonică, misoginã, ele sînt totuși denaturalizate și mobilizate prin recontextualizarea lor parodică. Ca imitații care substituie sensul originalului, ele imită însuși mitul originalității. În locul unei identificări originare servind drept cauză determinantă, identitatea de gen ar putea fi regîndită ca istorie personală/culturală de semnificații primite, supuse unui set de practici imitative care trimit, lateral, la alte imitații și care, alăturate, construiesc iluzia unui sine marcat prin gen, primar și interior, sau parodiază mecanismul construirii.

Potrivit opiniei exprimate de Fredric Jameson în *Postmodernism and Consumer Society* (*Postmodernismul și societatea de consum*), imitația ce ridiculizează ideea de original caracterizează mai degrabă pastișa decît parodia:

> Ca și parodia, pastișa este imitarea unui stil particular și unic, adoptarea unei măști stilistice, vorbirea unei limbi moarte: însă e o practică imitativă neutră, fără motivația ulterioară a parodiei, fără impulsul satiric, fără rîsete, lipsită de acel sentiment încă latent că există ceva *normal* prin comparație cu care obiectul imitat e mai degrabă comic. Pastișa este parodie seacă, parodie care și-a pierdut umorul.[70]

Pierderea simțului „normalului", totuși, poate fi propria sa ocazie de a rîde, mai ales atunci cînd „normalul", „originalul",

se dovedeşte a fi o copie, şi inevitabil una neizbutită, un ideal pe care nimeni *nu poate* să-l întruchipeze. În acest sens, rîsul apare o dată cu înţelegerea faptului că originalul fusese tot timpul un derivat.

În sine, parodia nu e subversivă şi trebuie să existe o cale de a înţelege ce anume face ca anumite tipuri de repetiţie parodică să fie corozive, cu adevărat tulburătoare, şi care repetiţii anume ajung să fie domesticite şi repuse în circulaţie ca instrumente de hegemonie culturală. O tipologie a acţiunilor n-ar fi cu siguranţă de ajuns, căci substituţia parodică, de fapt rîsul parodic, depinde de un context şi de o receptare în care pot fi cultivate confuziile subversive. Ce performare va răsturna distincţia interior/exterior şi va obliga la o regîndire din temelii a presupoziţiilor psihologice ale sexualităţii şi identităţii de gen? Ce performare va obliga la o reconsiderare a *localizării* şi stabilităţii masculinului şi femininului? Şi ce fel de performare a genului va întruchipa şi va revela performativitatea genului însuşi într-un mod care să destabilizeze categoriile naturalizate ale identităţii şi dorinţei?

Dacă trupul nu este o „fiinţă", ci o graniţă variabilă, o suprafaţă a cărei permeabilitate este administrată politic, o practică semnificantă în cadrul unui cîmp cultural al ierarhiei de gen şi al heterosexualităţii normative, atunci ce limbaj rămîne pentru a înţelege această întruchipare corporală, genul, care constituie semnificaţia „interioară" a corpului pe suprafaţa acestuia? Sartre ar fi numit probabil acest act „un stil de a fi", iar Foucault „o stilistică a existenţei". Iar atunci cînd am interpretat, în paginile precedente, teoria lui Beauvoir, am sugerat că trupurile înzestrate cu gen sînt tot atîtea „stiluri ale cărnii". Acestea nu sînt niciodată autoconstruite pe deplin, căci stilurile au o istorie, iar istoriile condiţionează şi limitează posibilităţile. Să considerăm genul, de exemplu, un *stil corporal*, un „act" atît intenţional, cît şi performativ, unde „*performativ*" sugerează o construcţie teatrală şi contingentă a sensului.

Wittig concepe genul ca sumă a operaţiunilor „sexului", unde „sexul" reprezintă un imperativ adresat corpului de a deveni un

semn cultural, de a se materializa, potrivit unei posibilități delimitate istoric, și de a face aceasta nu doar o dată sau de două ori, ci ca un proiect corporal repetat și susținut. Totuși, ideea unui „proiect" indică forța generativă a unei voințe radicale, și întrucît genul este chiar un proiect care are ca scop supraviețuirea culturală, termenul *strategie* sugerează mai bine circumstanțele coercitive în care, întotdeauna și în diverse moduri, apare performarea genului. În consecință, ca strategie de supraviețuire în sistemele normative, genul reprezintă o performare cu urmări evident punitive. Genurile distincte sînt parte a ceea ce „umanizează" indivizii în cultura actuală; de fapt, îi pedepsim de obicei pe aceia care nu își performează cum trebuie genul. Întrucît nu există nici o „esență" exprimată sau externalizată de către gen și nici un ideal obiectiv la care el aspiră, și întrucît genul nu e un fapt, diversele lui acte îl creează ca noțiune; în lipsa acestor acte, genul nu ar mai exista deloc. Astfel, el este o construcție care își ascunde în mod regulat geneza; acordul colectiv tacit de a performa, produce și întreține genuri polare și distincte ca ficțiuni culturale e camuflat de credibilitatea respectivelor produse și de pedepsele care sancționează refuzul de a crede în ele; construcția ne „constrînge" să credem în necesitatea și naturalitatea lui. Posibilitățile istorice materializate în diverse stiluri corporale nu sînt altceva decît acele ficțiuni culturale reglate în mod punitiv, concretizate și deviate, alternativ, sub coerciție.

Să ne gîndim că o sedimentare a normelor de gen produce fenomenul particular al unui „sex natural" sau al unei „femei adevărate", sau al oricărui grup de ficțiuni sociale prevalente și normative, și că aceasta e o sedimentare care a produs în timp un set de stiluri corporale care, într-o formă reificată, apar drept configurare naturală a corpurilor în sexe ce există într-o relație binară reciprocă. Dacă aceste stiluri sînt traduse în fapt și dacă ele produc subiecți coerenți, înzestrați cu gen și care apar drept producători ai lor, ce tip de performare ar putea dezvălui că această aparentă „cauză" este de fapt un „efect"?

În ce sens, deci, este genul un act? Ca și în alte drame sociale rituale, activitatea genului reclamă o performare care

este *repetată*. Repetiția este în același timp o re-performare și o re-experimentare a unui set de semnificații deja instituite social; și este forma ritualizată și cotidiană a legitimării lor.[71] Deși există corpuri individuale care dau curs acestor semnificații, fiind stilizate ca modalități ale genului, această „acțiune" este publică. Aceste acțiuni au dimensiuni colective și temporale, iar caracterul lor public nu e lipsit de importanță; de fapt, performarea este efectuată cu scopul strategic de a păstra genul în cadrul său binar – un obiectiv care nu poate fi atribuit unui subiect, ci, mai degrabă, trebuie gîndit ca fondînd și consolidînd subiectul.

Genul nu ar trebui explicat ca identitate stabilă sau spațiu de operare din care decurg diverse acte; el este mai degrabă o identitate insuficient constituită în timp, instituită într-un spațiu exterior printr-o *repetiție stilizată a actelor*. Efectul de gen e produs prin stilizarea corpului și, ca urmare, trebuie înțeles ca modalitatea cotidiană în cadrul căreia atitudinile corporale, mișcările și variatele tipuri de stiluri constituie iluzia unui sine marcat în mod absolut prin gen. Această formulare deplasează concepția genului de pe fundamentul unui model substanțialist al identității pe un fundament care implică imaginarea genului ca o *temporalitate socială* constituită. În mod semnificativ, dacă genul este instituit prin acte intern discontinue, atunci *aparența substanței* este o identitate elaborată, o realizare performativă pe care publicul social obișnuit, inclusiv actorii înșiși, ajung s-o creadă și s-o performeze ca pe o credință. Genul reprezintă de asemenea o normă ce nu poate fi niciodată pe deplin internalizată; „internul" este o semnificație superficială, iar normele genului sînt în ultimă instanță fantasmatice, imposibil de întruchipat. Dacă temelia identității de gen e stilizarea repetată în timp a actelor și nu o identitate aparent unitară, atunci metafora spațială a unui „fundament" va fi dislocată și denunțată ca o configurație stilizată, de fapt o corporalizare a timpului marcată prin gen. Va fi evident atunci că sinele marcat în mod absolut prin gen e structurat de acte repetate care încearcă să aproximeze idealul unui fundament substanțial al identității, dar care, în *dis*-continuitatea lor contingentă, pun în lumină absența,

temporală şi contingentă, a unui fundament al acestui „fundament". Posibilităţile transformării genului pot fi găsite tocmai în relaţia arbitrară dintre astfel de acte, în posibilitatea unui eşec al repetiţiei, a unei di-formităţi sau a unei repetiţii parodice ce denunţă efectul fantasmatic al identităţii absolute ca fiind o construcţie inconsistentă din punct de vedere politic.

Dacă atributele genului nu sînt totuşi expresive, ci performative, atunci ele compun identitatea pe care se presupune că o exprimă sau o dezvăluie. Distincţia dintre expresie şi performativitate este crucială. Dacă atributele şi actele genului, variatele moduri în care un corp oarecare îşi arată sau îşi produce semnificaţia culturală, sînt performative, atunci nu există nici o identitate preexistentă prin intermediul căreia vreunul din aceste acte şi atribute să poată fi evaluat; nu ar mai exista acte ale genului adevărate ori false, genuine sau distorsionate, iar postularea unei autentice identităţi de gen ar fi denunţată ca ficţiune regulatoare. Faptul că realitatea genului e creată prin performări sociale susţinute înseamnă că înseşi noţiunile de sex esenţial şi de masculinitate sau feminitate adevărată sau absolută sînt de asemenea constituite ca parte a strategiei care maschează caracterul performativ al genului şi posibilităţile performative, care se deschid în faţa proliferării configuraţiilor sale în afara cadrelor restrictive ale dominaţiei masculine şi heterosexualităţii normative.

Genurile nu pot fi nici adevărate, nici false, nici reale, nici aparente, nici originale, nici derivate. Totuşi, ca purtătoare credibile ale acestor atribute, ele pot fi făcute să devină radical şi categoric *necreditabile.*

ÎNCHEIERE: DE LA PARODIE LA POLITICĂ

Am început cu o întrebare speculativă: s-ar putea descurca politica feministă fără un „subiect" reprezentat de categoria femeilor? Obiectul disputei nu este întrebarea dacă, din punct de vedere strategic sau ca etapă intermediară, mai are sens să te referi la femei pentru a exprima în numele lor revendicări legate de reprezentare. Pluralul „noi" al feministelor este întotdeauna doar o construcție fantasmatică, care are un anumit rol, dar care neagă complexitatea și indeterminarea internă a termenului și care se constituie numai prin excluderea unei anumite părți din întregul pe care, în același timp, încearcă să îl reprezinte. Statutul incert sau fantasmatic al lui „noi" nu reprezintă totuși un motiv de panică sau, cel puțin, nu este *numai* așa ceva. Instabilitatea radicală a categoriei pune sub semnul întrebării restricțiile *fondaționale* impuse teoretizărilor politice feministe și deschide alte configurații, nu doar corporale sau ale genului, ci și ale politicii înseși.

Rațiunea fondaționalistă a politicii identitare tinde să presupună că trebuie să existe mai întîi o identitate pentru ca, mai apoi, să fie elaborate interesele politice și astfel să se treacă la acțiune politică. Nu cred că este nevoie ca un „agent al acțiunii" să existe; cred mai degrabă că „agentul" e construit în mod variabil în și prin acțiune. Nu este vorba de o întoarcere la

o teorie existențialistă a sinelui constituit prin actele sale, căci această teorie menține o structură prediscursivă atît a sinelui, cît și a actelor acestuia. Tocmai această construcție variabilă din punct de vedere discursiv a fiecărui termen, în și prin celălalt, m-a interesat aici.

Problema localizării „instanței" este asociată de obicei cu aceea a viabilității „subiectului", considerîndu-se că acesta are o existență stabilă, anterioară cîmpului cultural pe care îl negociază. Or, dacă subiectul e construit cultural, el este totuși învestit cu o capacitate de a acționa, reprezentată de obicei ca o capacitate a medierii reflexive, care rămîne intactă indiferent de determinările sale culturale. Într-un astfel de model, „cultura" și „discursul" *înglobează* subiectul, însă nu îl constituie. Această operațiune, de a califica și îngloba subiectul preexistent, a părut necesară pentru a se stabili un punct de sprijin care să nu fie pe de-a-ntregul *determinat* de discurs și cultură. Și totuși, acest tip de raționament presupune în mod eronat că (a) acțiunea poate fi instituită doar prin intermediul unui „eu" prediscursiv, chiar dacă acesta se găsește în miezul unei convergențe discursive și că (b) a fi *constituit* prin discurs înseamnă a fi *determinat* de el, determinarea anulînd posibilitatea acțiunii.

Chiar și în teoriile care mențin un subiect strict calificat sau situat, acesta vine încă în contact cu mediul său constituit discursiv într-un cadru epistemologic opozițional. Subiectul înglobat în cultură își negociază construcțiile, chiar și pe acelea care sînt predicate ale propriei identități. De exemplu, există la Beauvoir un „eu" care își construiește genul și care devine marcat prin gen, însă acest „eu", invariabil asociat cu genul său, reprezintă totuși o sursă de acțiune imposibil de identificat pe deplin cu acest gen. Acest *cogito* nu aparține niciodată în întregime lumii culturale pe care o negociază, indiferent de îngustimea distanței ontologice care separă subiectul de predicatele sale culturale. Teoriile feministe ale identității care elaborează predicate ale culorii, sexualității, etnicității, clasei și handicapului fizic încheie întotdeauna lista cu un „etc." stînjenit. Prin această traiectorie orizontală a adjectivelor, poziționările res-

pective încearcă să cuprindă un subiect situat, dar nu reuşesc niciodată să fie suficiente. Totuşi, acest eşec este instructiv: ce impuls politic urmează a fi derivat din exasperatul „etc." care apare atît de des la sfîrşitul unor asemenea enumerări? Este un semn de epuizare, ca şi procesul inimitabil al semnificării înseşi. E *supplément*-ul*, excesul care însoţeşte în mod necesar orice efort de a fixa identitatea o dată pentru totdeauna. Acest *et caetera* ilimitabil se oferă totuşi ca un nou punct de pornire pentru teoretizările politice feministe.

Dacă identitatea este afirmată printr-un proces de semnificare, dacă este dintotdeauna deja semnificată, şi totuşi continuă să semnifice circulînd în diverse discursuri care se întrepătrund, atunci întrebarea referitoare la acţiune nu poate primi un răspuns prin recursul la un „eu" anterior semnificării. Altfel spus, condiţiile care fac posibilă afirmarea lui „eu" sînt date de structura semnificării, de normele care reglementează invocarea legitimă sau ilegitimă a acestui pronume, de practicile ce instituie termenii de inteligibilitate în virtutea cărora el poate circula. Limbajul nu este *un instrument sau un mediu exterior* în care torn un sine şi din care obţin o reflectare a acestuia. Modelul hegelian al recunoaşterii de sine, însuşit de către Marx, Lukács şi diverse discursuri emancipatoare actuale, presupune o adecvare potenţială dintre un „eu" în confruntare cu lumea sa (inclusiv cu limbajul) ca obiect, şi un „eu" ce se descoperă ca obiect al lumii respective. Însă dihotomia subiect/obiect, aparţinînd tradiţiei epistemologiei occidentale, condiţionează chiar problematica identităţii pe care încearcă să o rezolve.

Ce tradiţie discursivă instituie „eul" şi „Alteritătile" sale într-o confruntare epistemologică ce decide ulterior cum şi unde urmează a fi determinate problemele acţiunii şi ale cognoscibilităţii? Ce tipuri de acţiune sînt anihilate prin postularea unui subiect epistemologic tocmai din cauză că regulile şi practicile care îi guvernează invocarea şi îi administrează de la bun început

* Termen al lui Jacques Derrida care desemnează ceea ce aparţine semnificatului şi care nu poate fi cuprins în semnificant (n. red.).

acțiunea sînt scoase din discuție ca spații de analiză și intervenție critică? Faptul că punctul epistemologic de pornire nu e în nici un sens inevitabil este confirmat în mod naiv, dar pe scară largă, de operațiunile curente ale limbajului de zi cu zi – bine documentate în literatura antropologică – care dezvăluie dihotomia subiect/obiect ca decret filosofic bizar și contingent, dacă nu chiar violent. Limbajul apropierii, instrumentalității și distanțării, relevant pentru epistemologie, aparține de asemenea unei strategii a dominării care îl confruntă pe „eu" cu „Celălalt" și, o dată realizată despărțirea, creează un set artificial de probleme legate de posibilitatea cunoașterii și regăsirii acestuia din urmă.

Ca parte a moștenirii epistemologice a discursurilor politice actuale ale identității, această opoziție binară reprezintă o manevră strategică într-un set dat de practici semnificante, care instituie „eul" în și prin această opoziție, reificînd-o ca necesitate și mascînd aparatul discursiv prin care este constituită însăși binaritatea. Deplasarea de la o interpretare *epistemologică* a identității spre o interpretare ce își localizează problematica în practicile *semnificării* permite o analiză care consideră însăși epistemologia ca posibilă practică semnificantă contingentă. Mai mult, problema *instanței* este reformulată ca problemă a modului în care funcționează semnificarea și resemnificarea. Cu alte cuvinte, ceea ce e semnificat ca identitate nu e semnificat la un moment dat în timp, după care există pur și simplu ca piesă inertă a limbajului esențialist. Desigur, identitățile *pot* apărea ca tot atîtea substantive inerte; de fapt, modelele epistemologice înclină să ia această aparență ca punct de plecare al teoriei. Cu toate acestea, „eul" substanțial apare ca atare doar prin intermediul unei practici semnificante care încearcă să-și camufleze propriile operațiuni și să-și naturalizeze efectele. Mai mult, a dobîndi statutul de identitate substanțială reprezintă o întreprindere laborioasă, căci asemenea aparențe sînt identități generate de norme și care se sprijină pe invocarea repetată și invariabilă a regulilor ce condiționează și restrîng practicile inteligibile din punct de vedere cultural ale identității. De fapt, a înțelege

identitatea ca *practică*, şi ca practică semnificantă, înseamnă a înţelege subiecţii inteligibili din punct de vedere cultural ca rezultante ale unui discurs îngrădit de norme, inserat în actele semnificante curente şi omniprezente ale vieţii lingvistice. Considerat *in abstracto*, limbajul trimite la un sistem deschis de semne prin intermediul cărora inteligibilitatea este permanent creată şi contestată. Ca organizări de limbaj determinate istoric, discursurile se prezintă la plural, coexistînd în diverse faze temporale, instituind convergenţe impredictibile şi inedite, din care iau naştere modalităţi specifice de posibilităţi discursive.

Ca proces, semnificarea include ceea ce discursul epistemologic numeşte „instanţă". Normele ce guvernează identitatea inteligibilă – *i.e.* acelea care autorizează şi îngrădesc afirmarea inteligibilă a unui „eu" –, parţial structurate conform matricelor ierarhiei genurilor şi celor ale heterosexualităţii normative, operează prin *repetiţie*. De fapt, atunci cînd se spune că subiectul este o entitate constituită, aceasta înseamnă pur şi simplu că el este o consecinţă a anumitor discursuri supuse unor reguli, care guvernează invocarea inteligibilă a identităţii. Subiectul nu este *determinat* de regulile care îl generează, deoarece semnificarea *nu este un act fondator, ci mai degrabă un proces regulat de repetiţie* care se camuflează şi, în acelaşi timp, îşi impune normele prin producerea unor efecte substanţializatoare. Într-un anumit sens, orice proces de semnificare are loc sub incidenţa obligaţiei de a repeta; atunci, „instanţa" trebuie descoperită în posibilitatea unei variaţii în cîmpul repetiţiei. Dacă legile care dirijează semnificarea nu numai că îngrădesc, ci şi autorizează afirmarea unor domenii alternative ale inteligibilităţii culturale (*i.e.* noi posibilităţi pentru gen, care contestă codurile rigide ale binarismelor ierarhice), atunci subversiunea identităţii devine posibilă doar *în cadrul* practicilor semnificării repetitive. Imperativul de *a fi* de un anumit gen generează eşecuri inevitabile, diverse configuraţii incoerente ce, în multiplicitatea lor, depăşesc şi sfidează imperativul care le dă naştere. Mai mult, chiar acest imperativ e exprimat prin mai multe modalităţi discursive: a fi o mamă bună, a fi un obiect dezirabil din punct de vedere

heterosexual, a fi un slujbaş model, toate însemnînd, pe scurt, a semnifica o pluralitate de garanţii ca răspuns simultan la diverse cerinţe diferite. Coexistenţa sau convergenţa unor astfel de injoncţiuni discursive produce posibilitatea unei reconfigurări şi reordonări complexe; nu există un subiect transcendental care autorizează acţiunea în centrul unei astfel de convergenţe. Nu există vreun sine anterior acestei convergenţe sau care să-şi păstreze „integritatea" înainte de a intra în acest cîmp cultural conflictual. Există doar o utilizare a unor instrumente în punctul în care ele se află deja, iar „utilizarea" e legitimată chiar de instrument.

Ce anume constituie, atunci, o repetiţie subversivă în cadrul practicilor semnificante ale genului? Am afirmat („eu" desfăşor aici gramatica specifică a concluziilor filosofice, dar să observăm că gramatica însăşi generează şi autorizează acest „eu", pe măsură ce el repetă, reordonează şi – cum fără îndoială vor observa criticii – contestă gramatica filosofică ce îl instituie şi îl limitează) că, de exemplu, în cadrul distincţiei sex/gen, sexul se pretinde „real" şi „factual", terenul material sau corporal pe care genul operează ca act de *inscripţionare* culturală. Şi totuşi, genul nu este înscris pe corp aşa cum instrumentul de tortură din *Colonia penitenciară* a lui Kafka îşi lasă urma ininteligibilă în carnea acuzaţilor. Întrebarea nu este ce semnificaţie poartă inscripţia respectivă, ci mai degrabă ce aparat cultural organizează această întîlnire dintre instrument şi corp, şi ce intervenţii sînt posibile în această repetiţie rituală. „Realul" şi „factualul sexual" sînt construcţii fantasmatice – iluzii ale substanţei – pe care corpurile sînt obligate, fără a reuşi vreodată, să le aproximeze. Atunci, ce anume face posibilă denudarea rupturii dintre fantasmatic şi real, prin care ultimul îşi recunoaşte caracterul fantasmatic? Ni se oferă astfel posibilitatea unei repetiţii care nu mai este constrînsă de obligaţia de a reconsolida identităţi naturalizate? Aşa cum suprafeţele corporale sînt reprezentate *ca* naturalul însuşi, ele pot deveni, la fel de bine, spaţiul unei performări disonante şi denaturalizate care îi dezvăluie statutul performativ.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Practicile parodiei pot servi la reconsolidarea şi reactivarea distincţiei dintre o configuraţie privilegiată şi naturalizată a genului şi una ce apare ca derivată, fantasmatică şi mimetică – o copie neizbutită, cum s-ar spune. Cu siguranţă, parodia a fost utilizată pentru a duce mai departe o politică a disperării, care afirmă o excludere aparent inevitabilă a genurilor marginale din domeniul naturalului şi realului. Şi totuşi acest eşec de a deveni „real" şi de a întruchipa „naturalul" este, aş spune, unul constitutiv pentru toate reprezentările genului, din simplul motiv că aceste două domenii ontologice sînt fundamental vide. În consecinţă, în efectul de pastişă al practicilor parodice în care originalul, autenticul şi realul sînt constituite ca efecte se ascunde un hohot de rîs subversiv. Abandonarea normelor genului ar avea ca rezultat proliferarea configuraţiilor lui, destabilizarea identităţii substanţiale şi privarea naraţiunilor naturalizante ale heterosexualităţii normative de protagoniştii lor: „bărbat" şi „femeie". De asemenea, repetiţia parodică a genului denunţă iluzia identităţii de gen concepută ca profunzime insondabilă şi substanţă interioară. Reprezentînd efectele cumulate ale unei performativităţi subtile şi impuse politic, genul este un „act" expus rupturilor, autoparodierii, (auto)criticii, precum şi acelor exhibări hiperbolice ale „naturalului" care, prin chiar exagerările conţinute, îi dezvăluie acestuia statutul fundamental fantasmatic.

Am încercat să arăt că aceste categorii ale identităţii presupuse adesea ca fondaţionale pentru politica feministă – socotite deci necesare pentru a mobiliza feminismul ca politică identitară – limitează şi restrîng de la bun început posibilităţile culturale pe care feminismul ar trebui să le elibereze. Constrîngerile tacite care produc „sexul" inteligibil din punct de vedere cultural ar trebui înţelese mai degrabă ca structuri politice generative, decît ca fundamente naturalizate. În mod paradoxal, reconceptualizarea identităţii ca *efect* (*produsă* sau *generată*, deci) deschide posibilităţi ale unei „instanţe" negate insidios de către punctele de vedere ce consideră categoriile identităţii ca fixe şi fondaţionale. Faptul că identitatea este un efect înseamnă că ea nu e nici fatalmente determinată, nici în întregime arbitrară şi artificială. Interpretarea

eronată, de-a lungul acestor două linii antagonice, a statutului *constituit* al identității indică felul în care discursul feminist asupra construcției culturale rămîne prizonier al inutilului binarism al liberului arbitru şi al determinismului. Construcția nu se opune instanței; de fapt, e scena ei necesară – termenii înşişi în care instanța este articulată şi devine inteligibilă cultural. Obiectivul critic al feminismului nu este acela de a institui o perspectivă exterioară identităților construite; această iluzie provine dintr-un model epistemologic care refuză să îşi recunoască propria localizare în planul culturii şi, prin urmare, se propune pe sine drept subiect global, un punct de vedere ce se foloseşte tocmai de strategiile imperialiste pe care feminismul ar trebui să le critice. Obiectivul critic este deci mai degrabă acela de a identifica strategii de repetiție subversivă autorizate de construcțiile respective, de a afirma posibilitățile locale de intervenție prin participarea la chiar practicile iterative ce constituie identitatea şi, deci, prezintă posibilitatea imanentă de a le contesta.

Acest studiu teoretic reprezintă o tentativă de a localiza politicul în chiar practicile semnificante ce instituie, reglementează şi dereglementează identitatea. Totuşi, acest efort poate fi dus la îndeplinire doar prin introducerea unui set de întrebări ce lărgesc însăşi noțiunea de politic. Cum să distrugi fundamentele care ascund configurații culturale alternative ale genului? Cum să destabilizezi şi să înfățişezi, în dimensiunea lor fantasmatică, „premisele" politicii identității?

Acest obiectiv a implicat o genealogie critică a naturalizării sexului şi a corpurilor în general. A făcut necesară, de asemenea, o reconsiderare a reprezentării corpului ca inert, anterior culturii, aşteptîndu-şi semnificația, reprezentare coroborată de cea a feminului, aşteptînd inscripționarea-ca-incizie din partea semnificantului masculin, pentru a intra astfel în domeniul limbajului şi al culturii. Din perspectiva unei analize politice a heterosexualității normative, a fost necesar să se pună în cauză construcția sexului ca binaritate de tip ierarhic. Din punctul de vedere al genului ca întruchipare, a apărut o serie de întrebări legate de stabilitatea identității de gen, ca profunzime interioară ce se presupune că

iese la suprafață în diferite forme de „expresie". Am arătat că organizarea implicită a construcției heterosexuale primare a dorinței persistă chiar și atunci cînd apare în formula bisexualității primare. Am arătat de asemenea că strategii excluzionare și ierarhizante reapar în formularea distincției sex/gen și în recursul acestei distincții la „sex" ca dat prediscursiv, precum și la prioritatea sexualității față de cultură; în particular, strategiile amintite persistă în construcția culturală a sexualității ca reprezentînd prin excelență prediscursivul. În sfîrșit, paradigma epistemologică ce presupune prioritatea agentului față de acțiune instituie un subiect global și globalizant ce refuză să își recunoască propriul statut localizat; ca și condițiile pentru o intervenție locală.

Dacă sînt considerate ca baze ale politicii ori teoriei feministe, aceste „efecte" ale ierarhiei de gen și heterosexualității normative sînt eronat descrise ca fundamente, iar practicile semnificante care autorizează această descriere metaleptică eronată rămîn în afara orizontului unei critici feministe a relațiilor de gen. A lua parte la practicile repetitive ale acestui teren al semnificării nu reprezintă o opțiune, căci acel „eu" care ar putea pătrunde acolo se află dintotdeauna deja înăuntru: realitatea sau acțiunea nu sînt posibile în afara practicilor discursive ce le împrumută termenilor respectivi inteligibilitatea de care ei dispun. Obiectivul nu constă în a produce sau nu repetiții, ci în modul de a repeta sau, de fapt, în a repeta și, printr-o proliferare radicală a genului, în *a substitui* tocmai normele de gen ce susțin însăși repetiția. Nu există nici o ontologie a genului pe baza căreia am putea clădi o politică, căci ontologiile la care ne referim operează întotdeauna în contexte politice deja stabilite ca injoncțiuni normative, determinînd ceea ce poate fi considerat sex inteligibil și invocînd și consolidînd constrîngerile reproductive impuse sexualității, stabilind cerințele prescriptive prin care corpurile sexuate sau marcate prin gen devin inteligibile din punct de vedere cultural. Astfel, ontologia nu reprezintă un fundament, ci o injoncțiune normativă ce operează insidios, instalîndu-se în discursul politic ca temei inevitabil al acestuia.

Deconstrucția identității nu înseamnă deconstrucția politicii; mai degrabă, ea fixează caracterul politic al termenilor prin care este exprimată identitatea. Acest tip de critică pune sub semnul întrebării cadrul fondaționalist în care a fost articulat feminismul ca politică identitară. Paradoxul intern al acestui fondaționalism este acela că el presupune, fixează și așază limite chiar „subiecților" pe care speră să îi reprezinte și să îi elibereze. Obiectivul, aici, nu e de a celebra fiecare nouă posibilitate *qua* posibilitate, ci de a le redescrie pe cele *deja* existente, dar care subzistă în domenii culturale desemnate ca imposibile și ininteligibile din punct de vedere cultural. Dacă identitățile nu ar mai fi postulate ca premise ale unui silogism politic, iar politica nu ar mai fi concepută ca set de practici derivate din presupusele interese aparținînd unui grup de subiecți *ready-made*, o nouă configurație a politicii s-ar ridica, fără îndoială, pe ruinele celei vechi. Configurațiile culturale ale sexului și genului ar putea atunci prolifera sau, mai degrabă, proliferarea lor actuală ar putea deveni atunci exprimabilă în discursurile ce instituie mediul cultural inteligibil, înfrîngînd însuși binarismul sexului și denunțîndu-i nenaturalitatea fundamentală. Ce alte strategii locale de angajare a „nenaturalului" ar putea conduce la denaturalizarea genului ca atare?

NOTE

1. Subiecți ai sexului/genului/dorinței

1. V. Michel Foucault, „Right of Death and Power over Life", in *The History of Sexuality*, New York, Vintage, 1980 [„Drept de moarte și putere asupra vieții", in *Istoria sexualității*, Timișoara, Editura de Vest, 1995, pp. 100-121 (n. tr.)], publicată inițial ca *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1978. În acest capitol final, Foucault discută relația dintre legea juridică și cea productivă. Conceptul său de productivitate a legii pleacă, în mod evident, de la Nietzsche, deși nu este identic cu „voința de putere" a acestuia. Folosirea noțiunii de putere productivă nu este intenționată ca o „aplicare" simplistă a interpretărilor lui Foucault în domeniul teoriei genului. Așa cum arăt în capitolul 3, secțiunea ii, „Foucault, Herculine și politica discontinuității sexuale", analiza diferenței sexuale în chiar termenii lucrării lui Foucault dezvăluie contradicții centrale ale teoriei sale. În ultimul capitol critic, de asemenea, concepția sa asupra corpului.

2. De-a lungul cărții, referirile la un subiect aflat în fața legii sînt extrapolări ale lecturii pe care o propune Derrida pentru parabola lui Kafka intitulată *În fața legii*, in *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*, ed. Alan Udoff, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

3. V. Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of „Women" in History*, New York, MacMillan, 1988.

4. V. Sandra Harding, „The Instability of Analytical Categories of Feminist Theory", in *Sex and Scientific Inquiry*, eds. Sandra Harding, Jean F. O'Barr, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 283-302.

5. Îmi amintesc de ambiguitatea inerentă din titlul lui Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism*, New Haven, Yale University Press, 1987. Cott susține că mișcarea feministă de la începutul secolului XX din Statele Unite a căutat să se „întemeieze" (*ground*) pe un program care pînă la urmă a „îngropat-o" (*grounded*). Teza ei istorizantă ridică implicit întrebarea dacă întemeieri acceptate necritic operează ca „întoarcere a refulatului"; bazate pe practici de excludere, identitățile politice stabile care fundamentează mișcările politice pot fi adesea amenințate de însăși instabilitatea creată de actul întemeierii.

6. Folosesc termenul de *matrice heterosexuală* pentru a desemna rețeaua de inteligibilitate prin care se naturalizează corpurile, genurile și dorințele. Pornesc de la conceptul lui Monique Wittig de „contract heterosexual" și, într-o măsură mai mică, de la cel de „heterosexualitate normativă", al lui Adrienne Rich, pentru a caracteriza un model hegemonic discursiv/epistemic al inteligibilității, care presupune că, pentru ca trupurile să aibă coerență și sens, trebuie să existe un sex stabil, exprimat printr-un gen de asemenea stabil (masculinul exprimă bărbatul, femininul exprimă femeia), definit opozițional și ierarhic prin practica normativă a heterosexualității.

7. Pentru o discuție asupra distincției sex/gen în antropologia structuralistă, precum și pentru preluările și criticile feministe ale formulei, v. capitolul 2, secțiunea i, „Dialogul critic al structuralismului".

8. Pentru un studiu interesant despre *berdache** și condiția genului multiplu din culturile amerindienilor, v. Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1988. V., de asemenea, Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality*, New York, Cambridge University Press, 1981. Pentru o analiză provocatoare și interesată de aspecte politice despre *berdache*, transsexuali și contingența dihotomiilor genului, v. Suzanne J. Kessler, Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

9. În domeniile biologiei și istoriei științei s-au desfășurat multe cercetări feministe ce cîntăresc interesele politice inerente diverselor proceduri discriminatorii care stabilesc baza științifică a sexului. V. Ruth Hubbard, Marian Lowe, eds., *Genes and Gender*, Vol. 1, 2, New York, Gordian Press, 1978, 1979; cele două numere dedicate feminismului și științei din *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 2, No. 3, toamna 1987 și Vol. 3, No. 1, primăvara 1988, și în special The Biology

* Complex ritual în cadrul căruia, în unele culturi amerindiene, copiii de sex masculin prezentînd trăsături fizice feminine sînt considerați de către membrii tribului trimiși divini care mediază relația dintre bărbați și femei (n. red.).

and Gender Study Group, „The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology", din acest ultim număr; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986; Evelyn Fox-Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1984; Donna Haraway, „In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory", in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 6, No. 3, 1981; Donna Haraway, *Primate Visions*, New York, Routledge, 1989; Sandra Harding, Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, New York, Norton, 1979.

10. Cu siguranță, *Istoria sexualității* a lui Foucault oferă o modalitate de a regîndi istoria „sexului" într-un context modern și eurocentric dat. Pentru o analiză mai detaliată, v. Thomas Lacquer, Catherine Gallagher, eds., *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century*, Berkeley, University of California Press, 1987, publicată inițial ca număr al revistei *Representations*, No. 14, primăvara 1986.

11. V. Judith Butler, „Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault", in Seyla Benhabib, Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique*, Basil Blackwell, dist. by University of Minnesota Press, 1987.

12. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, tr. E.M. Parshley, New York, Vintage, 1973, p. 301. [V., pentru traducerea română, Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, București, Editura Univers, 1998 (n. tr.).]

13. Ibid., p. 38.

14. V. Judith Butler, „Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", in *Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, No. 72, iarna 1986.

15. Să observăm în ce măsură teorii fenomenologice ca cele ale lui Sartre, Merleau-Ponty și Beauvoir tind să utilizeze termenul *întrupare* (*embodiment*). Preluat din contexte teologice, acesta are tendința de a reprezenta „corpul" ca modalitate a încarnării și, astfel, să păstreze relația exterioară și dualistă dintre o imaterialitate semnificantă și materialitatea corpului însuși.

16. V. Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, tr. Catherine Porter, Carolyn Burke, Ithaca, Cornell University Press, 1985, publicată inițial sub titlul *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

17. V. Joan Scott, „Gender as a Useful Category of Historical Analysis", in *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 28-52, cit. in *American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986.

18. Beauvoir, *The Second sex*, p. XXVI.

19. V. Judith Butler, „Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*".

20. Idealul normativ al corpului atît ca „situație", cît și ca „instrumentalitate" este asumat de Beauvoir (în ceea ce privește genul) și de Frantz Fanon (în ceea ce privește rasa). Fanon își încheie analiza sa asupra colonizării prin invocarea corpului ca instrument al libertății, unde aceasta este echivalată, în manieră carteziană, cu conștiința dubitativă: „O, trup al meu, fă-mă pururi un om ce se îndoiește!" (Frantz Fanon, *Black Skin, White masks*, New York, Grove Press, 1967, p. 323, publicată inițial sub titlul *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, 1952).

21. Disjuncția ontologică radicală – pe care o practică Sartre – dintre corp și conștiință face parte din moștenirea carteziană a filosofiei acestuia. În mod semnificativ, la începutul secțiunii „Stăpîn și slugă" din *Fenomenologia spiritului* Hegel pune în discuție, implicit, chiar această distincție a lui Descartes. Modul în care Beauvoir analizează Subiectul masculin și Celălalt feminin se situează cu claritate în descendența dialecticii hegeliene și a reformulării acesteia de către Sartre, în secțiunea dedicată sadismului și masochismului din *Ființa și neantul*. Criticînd însăși posibilitatea unei „sinteze" între conștiință și corp, Sartre se întoarce pur și simplu la problematica lui Descartes pe care Hegel încerca să o depășească. Beauvoir insistă asupra faptului că trupul poate fi instrumentul și situarea libertății, iar sexul – o ipostaziere a genului care să nu constituie o reificare, ci o modalitate a libertății. La prima vedere, aceasta pare să fie o sinteză între conștiință și corp, conștiința fiind considerată drept condiția libertății. Totuși, întrebarea care rămîne este dacă această sinteză presupune și menține distincția ontologică dintre corp și conștiință, din care este compusă, și, prin asociere, ierarhia care plasează intelectul deasupra corpului și masculinul deasupra femininului.

22. V. Elizabeth V. Spelman, „Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, Vol. 8, No. 1, primăvara 1982.

23. Gayatri Spivak descrie în mod precis acest tip particular de explicație binară ca pe un act colonizator de marginalizare. Criticînd „prezența centrală a sinelui cognitiv supraistoric", caracteristică imperialismului epistemic al cogito-ului filosofic, autoarea situează politica în actul de producere a cunoașterii care creează și cenzurează marginile ce constituie, prin excludere, inteligibilitatea contingentă a regimului de cunoaștere dat al subiectului: „Numesc «politicul ca atare» interzicerea marginalității care este implicită în producerea oricărei explicații. Din acest punct de vedere, alegerea opozițiilor binare specifice [...] nu este doar o simplă strategie intelectuală. În fiecare caz, ea reprezintă condiția posibilității centralizării (cu scuzele de rigoare) și, în mod corespunzător, a marginalizării" (Gayatri Chakravorty Spivak, „Explanation and Culture:

Marginalia", in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 1987, p. 113.

24. Vezi argumentul îndreptat împotriva „opresiunilor ordonate" în Cherríe Moraga, „La Güera", in *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, eds. Gloria Anzaldua, Cherríe Moraga, New York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1982.

25. Pentru o interpretare mai elaborată a nereprezentabilității femeilor în discursul falogocentric, v. Luce Irigaray, „Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine", in *Speculum of the Other Woman*, tr. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985. Irigaray pare să-şi revizuiască argumentele pe care le adusese în discuţia referitoare la „genul feminin" din *Sexes et parentés*.

26. Monique Wittig, „On is Not Born a Woman", in *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 2, iarna 1981, p. 53.

27. Conceptul de „Simbolic" este discutat mai pe larg în secţiunea a doua a lucrării de faţă. El trebuie înţeles ca set universal şi ideal de legi culturale care guvernează semnificarea şi relaţiile de rudenie, precum şi, în termenii structuralismului psihanalitic, producerea diferenţei sexuale. Bazat pe noţiunea unei „legi paterne" idealizate, Simbolicul este reformulat de Irigaray ca discurs dominant şi hegemonic al falogocentrismului. Unele feministe franceze propun un limbaj alternativ faţă de cel guvernat de Falus sau de legea paternă, dezvoltînd astfel o critică a Simbolicului. Kristeva propune „semioticul" ca dimensiune specific maternă a limbajului, în timp ce Irigaray şi Hélène Cixous au fost asociate noţiunii de *écriture feminine*. Cu toate acestea, Wittig s-a opus dintotdeauna acestei tendinţe, susţinînd că, în structura sa, limbajul nu este nici misogin, nici feminist, ci doar un *instrument* care poate fi utilizat în scopuri politice evoluate. Evident, credinţa ei într-un „subiect cognitiv" anterior apariţiei limbajului contribuie la modul în care ea interpretează limbajul, mai degrabă ca instrument decît ca un cîmp de semnificaţii preexistente care structurează însăşi formarea subiectului.

28. Monique Wittig, „The Point of View: Universal or Particular?", *Feminist Issues*, Vol. 3, No. 2, toamna 1983, p. 64.

29. „Trebuie să îţi asumi atît un punct de vedere particular, *cît şi* unul universal, cel puţin pentru a aparţine literaturii" (Monique Wittig, „The Trojan Horse", *Feminist Issues*, Vol. 4, No. 2, toamna 1984, p. 68).

30. Revista *Questions Feministes*, apărînd în traducere engleză sub titlul *Feminist Issues*, apăra în general un punct de vedere „materialist" care considera practicile, instituţia şi statutul de construct al limbajului drept „temeiul material" al oprimării femeilor. Wittig a făcut parte din

prima echipă editorială. Alături de Monique Plaza, Wittig a susținut că diferența sexuală este de natură esențialistă, întrucît derivă sensul funcției sociale a femeilor din contingența lor biologică și postulează că semnificația primară a trupurilor feminine este cea maternă, oferind astfel un suport ideologic hegemoniei sexualității reproductive.

31. Michel Haar, „Nietzsche and Metaphysical Language", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison, New York, Delta, 1977, pp. 17-18.

32. Monique Wittig, „The Mark of Gender", *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, toamna 1985, p. 4.

33. Ibid., p. 3.

34. Cîntecul Arethei Franklin, compus de Carole King, contestă de asemenea naturalizarea genului. „Ca o femeie adevărată" (*„Like a natural woman"*) este o sintagmă care sugerează că „naturalitatea" este obținută doar prin analogie sau metaforă. Cu alte cuvinte, „mă faci să mă simt ca o metaforă a naturalului"; fără subînțelesul „tu" ar ieși la iveală un substrat denaturalizat. Pentru o discuție mai largă pe marginea acestui vers în lumina afirmației lui Beauvoir potrivit căreia „nu ne naștem, ci devenim femei", vezi Judith Butler, „Beauvoir's Philosophical Contribution", in Ann Garry, Marjorie Pearsall, eds., *Women, Knowledge, and Reality*, Rowman and Allenheld, 1991.

35. Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermafrodite*, tr. Richard McDougall, New York, Colophon, 1980, publicată inițial sub titlul *Herculine Barbin, dite Alexina B., presenté par Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1978. Versiunii franceze îi lipsește introducerea lui Foucault la traducerea engleză.

36. V. capitolul 2, secțiunea ii.

37. Foucault, ed., *Herculine Barbin*, p. x.

38. Robert Stoller, *Presentations of Gender*, Yale University Press, New Haven, 1985, pp. 11-14.

39. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, tr. Walter Kaufmann, New York, Vintage, p. 43.

40. Wittig, „One is Not Born a Woman", p. 48. Wittig atribuie atît noțiunea de „marcă" a genului, cît și cea de „formare imaginară" a grupurilor naturale lui Colette Guillaumin, ale cărei lucrări referitoare la marca rasială oferă o analogie cu analiza genului pe care o propune Wittig în „Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapports sociaux", *Pluriel*, Vol. 11, 1977. „Mitul femeii" este un capitol din *Al doilea sex*.

41. Monique Wittig, „Paradigm", in *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, Elaine Marks, George Stambolian, eds., Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 114.

42. În mod evident, Wittig nu înţelege sintaxa ca elaborare sau reproducere lingvistică a unui sistem de rudenie organizat potrivit unui model patern. Respingerea, la acest nivel, a teoriilor structuraliste o determină pe autoare să considere că limbajul este neutru din punctul de vedere al genului. În *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, Irigaray critică tocmai tipul de poziţie umanistă caracteristic pentru Wittig, care afirmă neutralitatea politică şi de gen a limbajului din punct de vedere al politicii şi al genului.

43. Monique Wittig, „The Point of View: Universal or Particular?", p. 63.

44. Monique Wittig, „The Straight Mind", *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 1, vara 1980, p. 108.

45. Monique Wittig, *The Lesbian Body*, tr. Peter Owen, New York, Avon, 1976, publicată iniţial sub titlul *Le corps lesbien*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

46. Sintagma mi-a fost sugerată de Wendy Owen, căreia îi mulţumesc.

47. Desigur, însuşi Freud făcea distincţia dintre „sexual" şi „genital", propunînd tocmai distincţia pe care Wittig o utilizează împotriva lui. Vezi, de exemplu, „The Development of the Sexual Function", in Freud, *Outline of a Theory of Psychoanalysis*, tr. James Strachey, New York, Norton, 1979.

48. O analiză mai detaliată a punctului de vedere elaborat de Lacan poate fi găsită în diverse părţi din capitolul 2 al cărţii de faţă.

49. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1987.

50. Jane Gallop, *Reading Lacan*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

51. „Ceea ce distinge psihanaliza de interpretările sociologice ale genului (de unde şi impasul fundamental al lucrărilor lui Nancy Chodorow) este faptul că în timp ce pentru acestea din urmă internalizarea normelor funcţionează din plin, premisa fundamentală – şi de fapt punctul de plecare – al psihanalizei este exact contrariul. Inconştientul dezvăluie întotdeauna «eşecul» identităţii." (Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, p. 90).

52. Poate că nu este de mirare faptul că noţiunea structuralistă a „Legii" trimite în mod evident la cea prohibitivă a Vechiului Testament. „Legea paternă" este astfel supusă criticilor poststructuraliste prin intermediul reapropierii lui Nietzsche de către autorii francezi. Nietzsche

acuză „moralitatea de sclav" iudeo-creştină pentru faptul că ea concepe legea în acelaşi timp în termenii singularităţii şi interdicţiei. Pe de altă parte, voinţa de putere desemnează posibilităţile multiple şi productive ale legii, denunţînd ideea „Legii" ca fictivă şi represivă în singularitatea sa.

53. V. Gayle Rubin, „Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in *Pleasure and Danger*, ed. Carole S. Vance, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 267-319. În acelaşi volum, v. Carole S. Vance, „Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality", pp. 1-28; Alice Echols, „The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83", pp. 50-72; Amber Hollibaugh, „Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion", pp. 401-410. V. Amber Hollibaugh, Cherríe Moraga, „What We're Rollin Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism" şi Alice Echols, „The New Feminism of Yin and Yang", in *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, eds. Ann Snitow, Christine Stansell, Sharon Thompson, London, Virago, 1984; *Heresies*, Vol. No. 12, 1981, „numărul despre sex"; Samois ed., *Coming to Power*, Berkeley, Samois, 1981; Dierdre English, Amber Hollibaugh, Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism", *Socialist Review*, No. 58, iulie-august, 1981; Barbara T. Kerr, Mirtha N. Quintanales, „The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference", *Conditions*, #8; Vol. 3, No. 2, 1982, pp. 52-71.

54. Poate că cea mai controversată afirmaţie a lui Irigaray a fost aceea că structura vulvei, asemănătoare cu „două buze atingîndu-se", constituie plăcerea autoerotică şi non-unitară a femeilor, anterioară „separării" acestei dualităţi prin actul privativ de plăcere al penetrării de către penis. V. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un.* Alături de Monique Plaza şi Christine Delphy, Wittig a susţinut că valorizarea de către Irigaray a acelei specificităţi anatomice este ea însăşi o reluare necritică a unui discurs reproductiv care marchează şi separă corpul femeii în „părţi" artificiale cum ar fi „vaginul", „clitorisul" şi „vulva". În timpul unei conferinţe ţinute la Vassar College, Wittig a fost întrebată dacă are vagin, şi a răspuns că nu.

55. Vezi un argument convingător pentru această interpretare în Diana J. Fuss, *Essentially Speaking*, New York, Routledge, 1989.

56. Dacă ar fi să aplicăm distincţia lui Fredric Jameson dintre parodie şi pastişă, identităţile *gay* ar fi mai bine înţelese ca pastişă. În vreme ce parodia păstrează, după cum spune Jameson, o anumită simpatie pentru originalul faţă de care este o copie, pastişa contestă posibilitatea unui „original" sau, în cazul genului, îl dezvăluie ce efort eşuat de a „copia" un ideal fantasmatic care nu poate fi reprodus cu succes. V. Fredric Jameson, „Postmodernism and Consumer Society", in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, Port Townsend, WA, Bay Press, 1983.

2. Interdicție, psihanaliză și producerea matricei heterosexuale

1. În semestrul în timpul căruia scriu acest capitol, predau *Colonia penitenciară* a lui Kafka, unde este descris un instrument de tortură care sugerează o interesantă analogie cu cîmpul actual al puterii, în particular cu acela al puterii masculiniste. De mai multe ori, povestirea șovăie în încercarea de a consemna o istorie care ar consfinți instrumentul amintit ca parte vitală a unei tradiții. Originile nu pot fi regăsite, iar harta care ne-ar putea conduce la ele a devenit în timp ilizibilă. Aceia care ar putea înțelege nu mai vorbesc aceeași limbă și nu au acces la traducere. De fapt, mașinăria însăși nu poate fi imaginată; părțile sale nu se potrivesc într-un întreg inteligibil, astfel încît cititorul este obligat să-și închipuie starea ei de fragmentare fără a recurge la un concept ideal al integrității sale. Aceasta pare a fi o ilustrare literară a ideii lui Foucault conform căreia „puterea" a devenit atît de difuză, încît nu mai există ca totalitate sistematică. Derrida analizează autoritatea problematică a unei asemenea legi în contextul interpretării unei povestiri a lui Kafka (Jacques Derrida, „Before the law", in *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*, ed. Alan Udoff, Bloomington, Indiana University Press, 1987). El subliniază imposibilitatea radicală a legitimării acestei represiuni printr-o recapitulare narativă a unui timp de dinaintea legii. În mod semnificativ, este de asemenea imposibil să fie articulată o critică a acestei legi prin recursul la un moment anterior ei.

2. V. Carol MacCormack, Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender*, New York, Cambridge University Press, 1980.

3. Pentru o discuție mai extinsă asupra unor astfel de probleme, v. Donna Haraway, „Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word", in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1991.

4. Gayle Rubin analizează pe larg acest proces în „The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, New York, Monthly Review Press, 1975. Eseul ei va deveni un punct de referință în cursul acestui capitol. Ea preia noțiunea miresei-ca-dar din *Eseu despre dar*, de Marcel Mauss, pentru a arăta modul în care femeile, ca obiecte ale schimbului, consolidează și definesc legătura socială dintre bărbați.

5. V. Claude Lévi-Strauss, „The Principles of Kinship", in *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press, 1969, p. 496.

6. V. Jacques Derrida, „Structure, Sign, and Play", in *the Structuralist Controversy*, eds. Richard Macksey, Eugene Donato, Baltimore, Johns

Hopkins University Press, 1964; „Linguistics and Grammatology", in *Of Grammatology*, tr. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974; „Différance", in *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

7. V. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, p. 480; „Schimbul – şi în consecinţă regula exogamiei care îl exprimă – are o valoare socială intrinsecă. El oferă mijlocul de a crea o legătură între bărbaţi."

8. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, tr. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 101-103.

9. S-ar putea lua în considerare, în lumina descrierii structurilor reciprocităţii din relaţiile de rudenie întreprinsă de Lévi-Strauss, analiza literară a lui Eve Sedgwick din *Between Men: English Literature and Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 1985. Sedgwick argumentează convingător că flatantele complimente adresate femeilor în poezia romantică reprezintă atît o deviere, cît şi o dezvoltare a dorinţei homosociale masculine. Femeile sînt „obiecte de schimb" poetice, în sensul că ele mediază relaţia de dorinţă nemărturisită dintre bărbaţi ca obiect explicit şi prezumtiv al discursului.

10. Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

11. Evident, Lévi-Strauss ratează ocazia de a analiza incestul atît ca fantasmă, *cît şi* ca practică socială, cele două aspecte nefiind în nici un fel reciproc exclusive.

12. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of* Kinship, p. 491.

13. A fi Falusul înseamnă a-l „întrupa" ca fiind locul pe care îl penetrează, dar, de asemenea, şi a semnifica promisiunea unei întoarceri la o *jouissance* precedînd individuaţia şi care caracterizează relaţia nediferenţiată cu mama.

14. În cartea mea *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 1987, am dedicat un capitol, intitulat „Lacan: The Opacity of Desire", modului în care Lacan îşi apropriază dialectica slugii şi stăpînului din *Fenomenologia spiritului*.

15. Freud afirmă că dobîndirea feminităţii presupune un dublu val al reprimării: „fata" nu numai că trebuie să-şi deplaseze ataşamentul libidinal de la mamă către tată, ci, mai apoi, să şi găsească un substitut obiectual acceptabil pentru dorinţa faţă de el. Pentru o interpretare care dă un relief aproape mitic teoriei lui Lacan, v. Sarah Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, tr. Catherine Porter, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 143-148, publicată iniţial sub titlul *L'Enigme de la femme: La femme dans les textes de Freud*, Paris, Éditions Galilée, 1980.

16. Jacques Lacan, „The Meaning of Phallus", in *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, eds. Juliet Mitchell, Jacqueline Rose, tr. Jacqueline Rose, Norton, New York, 1980, pp. 80-85. De aici înainte se vor face trimiteri, în textul capitolului, la această lucrare.

17. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 131.

18. Literatura feministă dedicată deghizării acoperă un domeniu larg; cercetarea de față se limitează la o analiză a deghizării în relație cu problematica expresiei și a performativității. Cu alte cuvinte, întrebarea pe care ne-o punem este aceea dacă deghizarea camuflează o feminitate ce poate fi înțeleasă ca genuină sau autentică, ori dacă ea reprezintă mijlocul prin care sînt produse feminitatea și disputele asupra „autenticității" acesteia. Pentru o discuție mai amplă asupra preluărilor feministe ale conceptului de deghizare, v. Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940's*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; „Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator", in *Screen*, Vol. 23, No. 3-4, septembrie-octombrie 1982, pp. 74-87; „Woman's Stake: Filming the Female Body", in *October*, Vol. 17, vara 1981. Gayatri Spivak oferă o interpretare provocatoare a femeii-ca-deghizare, – pornind de la Nietzsche și Derrida, în *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Krupnick, Bloomington, Indiana University Press, 1983. V. de asemenea Mary Russo, „Female Grotesques: Carnival and Theory" (Working Paper, Center for Twentieth-Century Studies, University of Wisconsin-Milwaukee, 1985).

19. În secțiunea următoare a acestui capitol, „Freud și melancolia genului", încerc să schițez semnificația centrală a melancoliei ca pe o consecință a unei dureri negate, așa cum apare ea în cazul tabuului incestului care întemeiază genul și pozițiorările sexuale prin instituirea anumitor forme de pierderi negate.

20. În mod semnificativ, analiza pe care Lacan o propune pentru lesbianism este contiguă, în text, cu discuția asupra frigidității, ca pentru a sugera metonimic că lesbianismul constituie o negare a sexualității. Interpretarea modului de funcționare a „negării", așa cum apare mai jos în textul lui Lacan, este corectă.

21. Joan Riviere, „Womanliness as a Masquerade", în *Formations of Fantasy*, eds. Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan, London, Methuen, 1986, pp. 35-44. Articolul a fost publicat mai întîi în *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 10, 1929. De aici înainte, în textul capitolului vor apărea trimiteri la această lucrare. Vezi de asemenea și excelentul eseu care urmează: Stephen Heath, „Joan Riviere and the Masquerade".

22. Pentru o recentă critică a unor astfel de inferențe facile, v. Esther Newton, Shirley Walton, „The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary", in *Pleasure and Danger*, ed. Carole Vance, Boston, Routledge, 1984, pp. 242-250. Newton și Walton fac o distincție între identități, roluri și acte erotice și arată în ce mod pot exista discontinuități radicale între stiluri ale dorinței și stiluri ale genului, astfel încît preferințele erotice nu pot fi deduse direct din prezentarea în contexte sociale a unei identități erotice. Deși consider analiza lor utilă (și curajoasă), mă întreb dacă asemenea categorii sînt specifice contextelor discursive și dacă nu cumva acest tip de fragmentare a sexualității în „părți" componente are sens doar ca o contrastrategie opusă unificării reductive a termenilor în cauză.

23. Noțiunea de „orientare" sexuală a fost pusă cu abilitate sub semnul întrebării de către Bell Hooks, în *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984. Autoarea afirmă că este vorba de o reificare ce atrage atenția în mod fals asupra deschiderii sale către toți membrii sexului desemnat ca obiect al dorinței. Deși Hooks contestă termenul, deoarece el pune în discuție autonomia persoanei descrise, aș sublinia că „orientările" însele sînt, în cel mai bun caz, rareori fixate. Evident, ele pot varia în timp și sînt deschise reformulărilor culturale, care nu sînt deloc univoce.

24. Heath, „Joan Riviere and the Masquerade", pp. 45-61.

25. Stephen Heath subliniază faptul că situația înfruntată de Riviere, ca intelectuală aflată în competiție pentru recunoaștere din partea *establishment*-ului psihanalizei, sugerează o paralelă evidentă, dacă nu chiar o identificare, în ultimă instanță, cu subiectul psihanalizat descris în articolul ei.

26. Jacqueline Rose, in *Feminine Sexuality*, eds. Mitchell, Rose, p. 85.

27. Jacqueline Rose, „Introduction-II", in *Feminine Sexuality*, eds. Mitchell, Rose, p. 44.

28. Ibid., p. 55.

29. Rose critică lucrările lui Moustapha Safouan mai ales pentru incapacitatea de a înțelege incomensurabilitatea dintre simbolic și real. V. Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Éditions du Seuil, 1976. Îi sînt îndatorată lui Elizabeth Weed pentru discuția pe care au purtat-o împreună cu privire la impulsul antievoluționist al lui Lacan.

30. V. Friedrich Nietzsche, „Eseul întîi" din *Despre genealogia moralei*, pentru analiza moralității slugii. Aici, ca peste tot în scrierile sale, Nietzsche susține că Dumnezeu este creat de voința de putere ca act autodevalorizant și că recuperarea voinței de putere din miezul acestui construct al înrobirii de sine este posibilă printr-un apel la înseși forțele

creatoare care au produs ideea divinității și, în mod paradoxal, a lipsei de putere a omului. *A supraveghea și a pedepsi* se sprijină fără îndoială pe *Despre genealogia moralei*, în special pe „Eseul al doilea", ca și pe *Aurora*. Distincția lui Foucault dintre puterea juridică și cea productivă provine de asemenea din analiza înrobirii de sine provocate de voință, întreprinsă de Nietzsche. În termenii lui Foucault, construirea legii juridice este efectul puterii productive, însă un efect în care puterea productivă își instituie propria camuflare și subordonare. Critica pe care i-o aduce Foucault lui Lacan (v. *History of Sexuality, volume I, An Introduction*, tr. Robert Hurley, New York, Vintage, 1980, p. 8, [pentru ediția română, v. *Istoria sexualității*, ed. cit., pp. 98-99; n. tr.]), precum și ipoteza represivă se concentrează în general asupra statutului supradeterminat al legii juridice.

31. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, pp. 66-73.

32. V. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon Roudiez, New York, Columbia University Press, 1980; *Soleil noir: Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987. Interpretarea melancoliei în acest ultim text se bazează în parte pe scrierile lui Melanie Klein. Melancolia constituie impulsul matricid întors împotriva subiectului feminin, și de aceea este legat de problema masochismului. În acest text, Kristeva pare să accepte conceptul de agresiune primară și să diferențieze sexele în funcție de obiectul primar al agresiunii și de modul în care ele refuză să comită crimele pe care le doresc cel mai intens. Situarea masculină este înțeleasă astfel ca sadism îndreptat în afară, în timp ce femininul constituie un masochism orientat spre înăuntru. Pentru Kristeva, melancolia este o „tristețe voluptuoasă" care pare legată de producerea sublimată a artei. Cea mai înaltă formă a acestei sublimări pare să se focalizeze asupra suferinței care îi constituie originea. Ca urmare, Kristeva își încheie cartea, abrupt și oarecum polemic, elogiind marile opere ale modernismului care exprimă structura tragică a acțiunii umane și condamnînd efortul postmodern de a afirma, mai degrabă decît de a suferi, fragmentările actuale ale psihicului. Pentru o discuție asupra rolului melancoliei în „Motherhood According to Bellini", v. capitolul 3 al lucrării de față, secțiunea i, „Julia Kristeva: o politică a corporalității".

33. V. Freud, „The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal)", in *The Ego and the Id*, tr. Joan Riviere, ed. James Strachey, New York, Norton, 1960, inițial publicată în 1923, pentru discuția asupra doliului și melancoliei, precum și asupra relației lor cu formarea eului și a caracterului; v. și modul în care Freud analizează rezolvările alternative ale conflictului oedipian. Îi sînt recunoscătoare lui Paul Schwaber pentru că mi-a sugerat acest capitol. Citatele din „Mourning and Melancholia" trimit la Sigmund

Freud, *General Psychological Theory*, ed. Philip Rieff, New York, MacMillan, 1976, de unde vor fi extrase în paragrafele următoare.

34. Pentru o analiză interesantă a „identificării", v. Richard Wollheim, „Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism", in *Freud: A Collection of Critical Essays*, ed. Richard Wollheim, Garden City, Anchor Press, 1974, pp. 172-195.

35. Nicolas Abraham și Maria Torok fac excepție în ceea ce privește confuzia dintre doliu și melancolie. V. nota 39, mai jos.

36. Pentru o teorie psihanalitică ce argumentează în favoarea unei distincții dintre supraeu ca mecanism al pedepsei și idealul eului (ca idealizare pusă în slujba unei dorințe narcisiste), distincție pe care Freud nu o face în *Eul și sinele*, se poate consulta Janine Chasseguet-Smirgell, *The Ego-Ideal, A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*, tr. Paul Barrows, intr. Christopher Lasch, New York, Norton, 1985, publicată sub titlul inițial *L'idéal du moi*. Acest ultim text articulează un model evoluționist al sexualității naiv, degradînd homosexualitatea și angajînd constant o polemică împotriva feminismului și a lui Lacan.

37. V. Foucault, *The History Sexuality, Volume I*, p. 81 [v. *Istoria sexualității*, ed. cit., pp. 98-99 (n. tr.)].

38. Roy Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 162. Interesante sînt și distincțiile, anterioare, ale lui Schafer între diversele tipuri de internalizare – introiecție, încorporare, identificare; v. Roy Schafer, *Aspects of Internalization*, New York, International University Press, 1968. Pentru o istorie din perspectivă psihanalitică a termenilor *internalizare* și *identificare*, v. W.W. Meissner, *Internalization in Psychoanalysis*, New York, International University Press, 1968.

39. Această prezentare a tezelor lui Abraham și Torok se bazează în principal pe „Deuil *ou* mélancholie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique et fantasme", in *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987. Unele dintre ele pot fi găsite în engleză în Nicolas Abraham, Maria Torok, „Introjection-Incorporation: Mourning *or* Melancholia", in *Psychoanalysis in France*, eds. Serge Lebovici, Daniel Widlocher. New York, International University Press, 1980, pp. 3-16. De aceiași autori, v. de asemenea „Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology" in *The Trial(s) of Psychoanalysis*, ed. Françoise Meltzer, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 75-80, și „A Poetics of Psychoanalysis: 'The Lost Object-Me'", in *Substance*, Vol. 43, 1984, pp. 3-18.

40. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, p. 68.

41. V. Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis*, p. 177. Aici, ca și în lucrarea sa anterioară, *Aspects of Internalization*, Schafer pune în evidență faptul că tropii spațiilor internalizate sînt construcții fantasmatice, iar nu procese. Acest fapt coincide într-un mod interesant cu teza avansată de Abraham și Torok, potrivit căreia „încorporarea este mai ales o fantasmă care redă siguranța eului" („Introjection-Incorporation", p. 5).

42. Indubitabil, acesta este fundamentul teoretic al cărții lui Monique Wittig, *The Lesbian Body*, tr. Peter Owen, New York, Avon, 1976, care sugerează că trupul feminin heterosexualizat este compartimentat și desensibilizat din punct de vedere sexual. Procesul de dezmembrare și reasamblare a trupului respectiv prin actul sexual lesbian performează „inversiunea" care dezvăluie așa-zisul corp integrat ca fiind în întregime de-erotizat și „literalmente" fragmentat, dar capabil de a resimți plăcere sexuală prin suprafețele sale. În mod semnificativ, în aceste corpuri nu există suprafețe stabile, deoarece principiul politic al heterosexualității normative este conceput ca determinînd ceea ce contează ca trup întreg, complet și distinct din punct de vedere anatomic. Povestirea lui Wittig (în același timp și o antipovestire) pune sub semnul întrebării aceste noțiuni, construite cultural, ale integrității corporale.

43. Acestei idei a suprafeței corporale ca proiecție îi corespunde parțial conceptul lui Freud de „eu corporal". Afirmația sa potrivit căreia „eul este în primul rînd un eu corporal" (*The Ego and the Id*, p. 16) sugerează faptul că o anumită concepție asupra corpului este cea care determină dezvoltarea eului. Freud continuă propoziția de mai sus: „[corpul] nu este doar o entitate superficială, ci proiecția unei suprafețe". Pentru o discuție interesantă asupra opiniilor lui Freud, v. Richard Wollheim, „The bodily ego", în *Philosophical Essays on Freud*, eds. Richard Wollheim, James Hopkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Pentru o interpretare provocatoare a „eului epidermic", care, din nefericire, nu ia în considerare implicațiile analizei în ceea ce privește corpul sexuat, v. Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris, Bordas, 1982, publicată în engleză sub titlul *The Skin Ego: A Psychoanalytic Theory of the Self*, tr. Chris Turner, New Haven, Yale University Press, 1989.

44. V. capitolul 2, nota 4. În continuare vor apărea în textul capitolului trimiteri la paginile acestui eseu.

45. V. Gayle Rubin, „Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", în *Pleasure and Danger*, pp. 267-319. Expunerea lui Rubin pe tema puterii și sexualității, la conferința din 1979 dedicată cărții lui Simone de Beauvoir *Al doilea sex*, a produs o schimbare

importantă în concepția mea asupra statutului de construct al sexualității lesbiene.

46. V. (sau, mai degrabă, treceți cu vederea) Joseph Shepher, ed., *Incest: A Biosocial View*, London, Acadaemic Press, 1985, pentru o interpretare deterministă a incestului.

47. V. Michele Z. Rosaldo, „The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 5, No. 3, 1980.

48. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, tr. James Strachey, New York, Basic Books, 1962, p. 7.

49. În *The Logic of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London, Verso, 1987, Peter Dews sugerează că apropierea Simbolicului, de la Lévi-Strauss, de către Lacan implică o îngustare considerabilă a conceptului: „În modul în care Lacan adaptează teoria lui Lévi-Strauss, transformînd multiplele «sisteme simbolice» ale acestuia într-o singură ordine simbolică, este trecută cu vederea posibilitatea existenței unor sisteme de semnificație care promovează sau maschează relații de putere" (p. 105).

3. Acte corporale subversive

1. Această secțiune, „Julia Kristeva: o politică a coporalității" („The Body Politics of Julia Kristeva"), a fost inițial publicată în *Hypatia*, în numărul special dedicat filosofiei feministe franceze, Vol. 3, No. 3, iarna 1989, pp. 104-118.

2. Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, tr. Margaret Walker, intr. Leon Roudiez, New York, Columbia University Press, 1984, p. 132. Titlul original este *La Révolution du langage poétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

3. Ibid., p. 25.

4. Julia Kristeva, *Desire in Language, A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, tr. Thomas Gorz, Alice Jardine, Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1980, p. 135. Cartea este o selecție de eseuri preluate din două volume: *Polylogue*, Paris, Éditions du Seuil, 1977 și *Séméiotikè: Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

5. Ibid., p. 135.

6. Ibid., p. 134.

7. Ibid., p. 136.

8. Ibid.

9. Ibid., p. 239.

10. Ibid., p. 239-240.

11. Ibid., p. 240. Pentru o extrem de interesantă analiză a metaforelor reproductive, care ar descrie procesul creativității poetice, v. Wendy Owen, „A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath", teză de doctorat, Yale University, Department of English, 1985.

12. Kristeva, *Desire in Language*, p. 239.

13. Ibid., p. 239.

14. Gayle Rubin, „The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, New York, Monthly Review Press, 1975, p. 182.

15. V. Platon *Banchetul*, 209a: „creația [...] în spirit" este deosebită ca o abilitate specifică a poetului. Prin urmare, creațiile poetice sînt înțelese ca dorință reproductivă sublimată.

16. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, tr. Robert Hurley, New York, Vintage, 1980, p. 154. [V. *Istoria sexualității*, ed. cit. 1995, p. 115 (n. tr.).]

17. Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*, tr. Richard McDougall, New York, Colophon, 1980, publicată inițial sub titlul *Herculine Barbin, dite Alexina B. presenté par Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1978. Toate trimiterile se vor face la versiunile engleză și franceză ale acestui text.

18. „Noțiunea de «sex» a permis să se regrupeze într-o unitate artificială elemente anatomice, funcții biologice, comportamente, senzații, plăceri, și a permis funcționarea acestei unități fictive ca principiu cauzal." (Foucault, *The History of Sexuality*, volume I, p. 154. [V. *Istoria sexualității*, ed. cit., 1995, p. 115 (n. tr.).] V. capitolul 3, secțiunea i, unde este citat pasajul.)

19. "Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality", trad. James O'Higgins, apărută inițial în *Salmagundi*, Vol. 58-59, toamna 1982-iarna 1983, pp. 10-24; republicat în *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman, New York, Routledge, 1988, p. 291.

20. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York, Vintage, 1973, p. xv. [V., pentru ediția română, *Cuvintele și lucrurile*, București, Editura Univers, 1996, p. 33 (n. tr.)].

21. Michel Foucault, ed., *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*, tr. Frank Jellinek, Lincoln, University of Nebraska Press, 1975,

publicată inițial sub titlul *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Paris, Gallimard, 1973.

22. Jacques Derrida, „From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve", în *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, publicată inițial sub titlul *L'Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967. [V., pentru traducerea română, „De la economia restrînsă la cea generală. Un hegelianism fără rezerve", în *Scriitura și diferența*, București, Editura Univers, 1998 (n. tr.).]

23. V. Hélène Cixous, „The Laugh of Medusa", în *New French Feminisms*.

24. Citat în Anne Fausto-Sterling, „Life in the XY Corral", Women's Studies International Forum, Vol. 12, No. 3, 1989, Special Issue on Feminism and Science: In Memory of Ruth Bleier, ed. Sue V. Rosser, p. 328. Toate citatele următoare din această secțiune sînt din acest articol și din alte două pe care le citează autoarea: David C. Page et al., „The sex-determining region of the human Y chromosome encodes a finger protein", în *Cell*, No. 51, pp. 1091-1104, și Eva Eicher, Linda Washburn, „Genetic control of primary sex determination in mice", *Annual Review of Genetics*, No. 20, pp. 327-360.

25. Wittig observă că „în comparație cu franceza, engleza are reputația de a fi aproape lipsită de categoria genului, în timp ce franceza trece drept o limbă puternic marcată prin gen. Vorbind în sens strict, este adevărat că engleza nu aplică marca genului obiectelor inanimate, noțiunilor sau ființelor non-umane. Însă în ceea ce privește categoria gramaticală a persoanei, ambele idiomuri dispun în aceeași măsură de gen" („The Mark of Gender", *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, toamna 1985, p. 3).

26. Deși Wittig nu se referă la acest aspect, teoria ei ar putea explica violența exercitată împotriva subiecților sexuați – femei, lesbiene, homosexuali, pentru a numi doar o mică parte a lor – ca pe impunerea brutală a unei categorii construite prin violență. Cu alte cuvinte, infracțiunile sexuale avînd ca obiect aceste corpuri le reduc pur și simplu la „sexul" lor, reafirmînd și punînd astfel în aplicare caracterul reductiv al categoriei înseși. Deoarece discursul nu se restrînge la scriere sau vorbire, ci înseamnă și acțiune socială, chiar de natură violentă, ar trebui, de asemenea, să înțelegem violul, violența sexuală și „corecția poponarilor" ca fiind categoria sexului în acțiune.

27. Monique Wittig, „One is Not Born a Woman", în *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 2, iarna 1981, p. 48.

28. Ibid., p. 17.

29. Wittig, „The Mark of Gender", p. 4.

30. Monique Wittig, „The Straight Mind", in *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 1, vara 1980, p. 105.

31. Ibid., p. 107.

32. Ibid., p. 106.

33. "The Mark of Gender", p. 4.

34. Ibid., p. 5.

35. Ibid., p. 6.

36. Ibid.

37. Ibid.

38. Ibid.

39. Monique Wittig, „Paradigm", in *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, eds. Elaine Marks, George Stambolian, Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 119. Să ne gîndim, totuşi, la diferenţa netă dintre modul în care Wittig acceptă utilizarea limbajului care valorizează subiectul locutor ca fiind autonom şi universal şi tentativa nietzscheană a lui Deleuze de a substitui „eul" vorbitor din poziţia sa de centru al puterii lingvistice. Deşi ambii se referă în mod polemic la psihanaliză, critica subiectului întreprinsă de Deleuze prin apelul la voinţa de putere păstrează legături strînse cu substituirea subiectului locutor de către semiotic/inconştient în discursul psihanalitic lacanian şi post-lacanian. La Wittig, se pare că dorinţa şi sexualitatea constituie exprimări autodeterminate ale subiectului individual, în vreme ce atît pentru Deleuze, cît şi pentru oponenţii săi psihanalişti, dorinţa substituie şi de-centrează în mod necesar subiectul. „Departe de a presupune un subiect", scrie Deleuze, „dorinţa nu este tangibilă decît în momentul în care cineva este privat de puterea de a spune «eu»"; in Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, tr. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, New York, Columbia University Press, 1987, p. 89.

40. De mai multe ori îi atribuie această intuiţie lui Mihail Bahtin.

41. Monique Wittig, „The Trojan Horse", in *Feminist Issues*, toamna 1984, p. 47.

42. V. „The Point of View: Universal or Particular?", in *Feminist Issues*, Vol. 3, No. 2, toamna 1983.

43. V. Wittig, „The Trojan Horse".

44. V. Monique Wittig, „The Place of Action", in *Three Decades of the French New Novel*, ed. Lois Oppenheimer, New York, International University Press, 1985.

45. Wittig, „The Trojan Horse", p. 48.

46. „The Place of Action", p. 135. În acest eseu, Wittig distinge între un contract social „prim" şi unul „secund": primul este unul de completă

reciprocitate între subiecţii locutori care schimbă cuvinte ce „garantează disponibilitatea întreagă şi exclusivă a limbajului pentru toată lumea" (p. 135); în cel de-al doilea, cuvintele operează în sensul exercitării unei forţe dominatoare asupra altora, pentru a-i priva de fapt de dreptul şi capacitatea socială de a vorbi. În această formă „înjosită" de reciprocitate, susţine Wittig, însăşi individualitatea este eliminată prin faptul de a exista ca destinatar al enunţului într-un limbaj ce îi interzice celui care ascultă statutul potenţial de vorbitor. Wittig îşi încheie astfel eseul: „paradisul contractului social există doar în literatură, acolo unde tropismele, prin violenţa lor, se pot opune oricărei reduceri a lui «eu» la un numitor comun, pot sfîşia textura strînsă a locurilor comune şi le pot împiedica întotdeauna să se organizeze într-un sistem de semnificaţii normative." (p. 139)

47. Monique Wittig, *Les Guérillères*, tr. David LeVay, New York, Avon, 1973, iniţial publicată sub acelaşi titlu (Paris, Éditions de Minuit, 1969).

48. Wittig, „The Mark of Gender", p. 9.

49. În „The Social Contract", o lucrare prezentată la Universitatea Columbia în 1987 (în curs de apariţie, la editura Beacon Press, într-o culegere de eseuri ale sale), Wittig îşi formulează teoria unui contract lingvistic primar în termenii teoriei contractului social elaborată de Rousseau. Deşi nu se exprimă explicit în această privinţă, s-ar părea că ea concepe contractul presocial (preheterosexual) ca unitate a voinţei – ca voinţă generală adică, în sensul romantic de la Rousseau. Pentru o aplicare interesantă a teoriei sale, v. Teresa de Lauretis, „Sexual Indifference and Lesbian Representation", in *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 2, mai 1988, şi „The Female Body and Heterosexual Presumption", in *Semiotica*, Vol. 3-4, No. 67, 1987, pp. 259-279.

50. Wittig, „The Social Contract".

51. V. Wittig, „The Straight Mind" şi „One is Not Born a Woman".

52. Wittig, „The Social Contract", p. 10.

53. Wittig, „The Straight Mind" şi „The Social Contract".

54. Michel Foucault, „Nietzsche, Genealogy, History", in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, tr. Donald F. Bouchard, Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 148. Trimiterile din text se fac la acest eseu.

55. Mary Douglas, *Purity and Danger*, London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 4.

56. Ibid., p. 113.

57. Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

58. Douglas, *Purity and Danger*, p. 115.

59. Ibid., p. 121.

60. Ibid., p. 140.

61. Eseul lui Foucault, „A Preface to Transgression" (din *Language, Counter-Memory, Practice*) dovedeşte o interesantă juxtapunere cu conceptul lui Douglas de graniţe corporale constituite de tabuurile incestului. Scris iniţial ca un omagiu pentru Georges Bataille, eseul explorează în parte „ţărîna" metaforică a plăcerilor transgresive şi asocierea orificiului interzis cu mormîntul acoperit de ţărînă. V. pp. 46-48.

62. Kristeva discută ipotezele lui Mary Douglas într-un scurt capitol din *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*, tr. Leon Roudiez, New York, Columbia University Press, 1982, publicată iniţial sub titlul *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Éditions du Seuil, 1980. Asimilînd intuiţiile lui Douglas în propria reformulare a teoriei lui Lacan, Kristeva scrie: „Pîngărirea este ceea ce se aruncă în afara *sistemului simbolic*. Este ceea ce eludează raţionalitatea socială, acea ordine logică pe care se bazează orice agregat social, care se diferenţiază mai apoi de o aglomerare temporară de indivizi şi care, pe scurt, constituie un *sistem clasificator* sau *o structură*." (p. 65).

63. Ibid., p. 3.

64. Iris Marion Young, „Abjection and Oppression: Unconscious Dynamics of Racism, Sexism, and Homophobia", lucrare prezentată la Society of Phenomenology and Existential Philosophy Meetings, Northwestern University, 1988. Textul va fi publicat în volumul dedicat întrunirilor din anul 1988 ale Societăţii de către State University of New York Press. Va face parte, de asemenea, dintr-un capitol mai larg al cărţii ei, în curs de apariţie, intitulată *The Politics of Difference*.

65. Cîteva părţi din paginile care urmează au fost deja publicate în două texte diferite: „Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse", în *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson, New York, Routledge, 1989 şi „Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", în *Theatre Journal*, Vol. 20, No. 3, iarna 1988.

66. Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, tr. Alan Sheridan, Vintage, New York, 1979, p. 29. [V. şi *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 64 (n. tr.).]

67. Ibid., p. 30. [Pentru traducerea română, v. ed. cit., p. 65 (n. tr.).]

68. V. capitolul „Role Models" din Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

69. Ibid., p. 103.

70. Fredric Jameson, „Postmodernism and Consumer Society", in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, Port Townsend, WA, Bay Press, 1983, p. 114.

71. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1974. V. de asemenea Clifford Geertz, „Blurred Genres: The Refiguration of Thought", in *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983.

BCU IAȘI CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

INDICE

abject, 153, 181, 182
Abraham, Nicolas, 97-98, 216-217
Anzaldua, Gloria, 207
Anzieu, Didier, 217
Aretha (Franklin), 40, 208

Bahtin, Mihail, 163, 221
Barnes, Djuna, 163
Beauvoir, Simone de, 5, 13, 22-28, 37, 45, 54,152-154, 159, 171, 173-174, 176, 189, 194, 205-206, 208,217
berdache, 204
Biology and Gender Study Group, 204-205
bisexualitate, 80-81, 86-89, 105, 109-110
Borges, Jorge Luis, 142
butch-femme (identităţi), 51, 167-169, 187

Chasseguet-Smirgel, Janine, 216
Cixous, Hélène, 142, 207, 230
complexul lui Oedip, 86-93, 103, 105-106, 109, 215
corpuri (ca suprafaţă), 55, 176-177, 182, 189
Cott, Nancy F., 12, 204
cromozomi, 147-149

De Lauretis, Teresa, 222
deghizare (feminitatea ca –), 70-73, 75, 77-79, 213
Deleuze, Gilles, 162, 221
Derrida, Jacques, 107, 142, 161, 203, 211, 213, 220
Descartes, René, 27, 38, 206
Dews, Peter, 218
diferanţă, 63, 161
dispoziţii sexuale, 80, 82, 86-89, 92-94
Doane, Mary Ann, 213
doliu, 84-85, 90, 97, 119, 215
Douglas, Mary, 10, 178-181, 222-223
durere, *v.* doliu

Echols, Alice, 210
Eicher, Eva, 149, 220
Engels, Friedrich, 58
English, Dierdre, 210

eu corporal, 101, 212

Fanon, Frantz, 206
Fausto-Sterling, Anne, 148-150, 205, 220
feminism – şi politică reprezentaţională, 13-19; *v. şi* politici de coaliţie *şi* gen; şi patriarhat, 52
Ferenczi, Sandor, 76-78
Foucault, Michel, 7, 9, 13-14, 34-36, 41-42, 44, 47, 49, 53, 93-94, 102-103, 107, 128-129, 131-142, 145-146, 151, 189, 203, 205, 208, 211, 215-216, 219, 222-223; – şi corpul, 177, 180-181; şi *A supraveghea şi a pedepsi*, 183-184
Fox-Keller, Evelyn, 205
Freud, Sigmund, 46-47, 63, 65, 70, 84-95, 99-100, 102-103, 144, 151,177, 209,212-218
Fuss, Diana, 210

Gallagher, Catherine, 205
Gallop, Jane, 48, 209
Garbo, Greta, 175
Geertz, Cliford, 59, 61, 224
gen – categoria genului, 6, 8; – ca performativ, 43-44, 175, 183, 185, 189, 191-192; – ca practică regulatoare, 33-35, 47, 49, 52; *v. şi* sex/gen (distincţia) *şi* parodie
gena dominantă, 147-148, 152
genealogia (ca critică), 7-8, 18, 38, 41, 54, 64, 102-103, 130-131, 177-178, 200

Haar, Michel, 38, 208
Haraway, Donna, 11, 205, 211
Harding, Sandra, 203, 205
Heath, Stephen, 78-79, 213-214
Hegel, G. W. F., 142, 206
Herculine Barbin, 41-42, 130-131, 133-146
heterosexualitate normativă, *v.* matrice heterosexuală
Hollibaugh, Amber, 210
homosexualitate, 42, 52; – şi Lacan, 73-74; – şi Joan Riviere, 77-79; – şi Kristeva, 119, 121-123; – şi melancolie, 80, 84; – şi Wittig, 152-175
Hooks, Bell, 214
Hubbard, Ruth, 204
Husserl, Edmund, 27

ideal al eului, 90-91, 216
identificare, 144-145, 165-166, 168, 185, 187-188, 214, 216
imitare, 186
imperialism epistemologic, 28, 206
internalizare, 209, 216
ipoteza represivă, *v.* putere, Kristeva
Irigaray, Luce, 8, 13, 24, 28, 35-37, 41, 45, 47-48, 50, 62-64, 71, 78, 81, 84, 99, 143, 160, 205, 207, 209-210, 212-213, 215-216

Jameson, Fredric, 188, 210, 224
Jones, Ernest, 75, 77-78

Kafka, Frantz, 177, 198, 203, 211
Kerr, Barbara T., 210
Kessler, Suzanne J., 204
Klein, Melanie, 215
Kofman, Sarah, 212
Kristeva, Julia, 9-10, 13, 112-130, 215; – şi abjectul, 153, 181-182; – şi lesbianismul, 120-124; – şi corpul matern, 112-127; – şi

orientalismul, 125; – şi ipoteza represivă, 127-130

Lacan, Jacques, 66-74, 212; – şi Kristeva, 112-113, 223; – şi sexualitatea lesbiană, 73-74, 213; – şi legea paternă, 47-49, 67, 84; – şi Simbolicul, 36, 47-48, 218
Lacquer, Thomas, 205
lege (concepţii asupra –) *v.* putere
Leibniz, 62
Lévi-Strauss, Claude, 21, 58, 60-66, 102-104, 107, 126, 211-212, 218
Lowe, Marian, 204

MacCormack, Carol, 59, 211
Marcuse, Herbert, 103, 134
Marx, Karl, 54
matrice heterosexuală, 19, 209
McKenna, Wendy, 204
melancolie, 70, 73-75, 80, 84-86, 89-92, 97-100, 119, 144, 215-216
metafizica substanţei, 24, 32, 35-44, 47
Moraga, Cherríe, 207, 210

Newton, Esther, 175, 186, 214, 223
Nietzsche, Friedrich, 7, 37, 43-44, 178, 183, 203, 208-209, 213-215

O'Barr, Jean F., 203, 205
Owen, Wendy, 12, 209, 219

Page, David, 147-152, 220
parodie, 52, 55, 71, 167, 169-170, 187-192, 199, 210
patriarhat, 16-17, 36, 56-57
performare, *v.* gen
Platon, 27, 127, 219
Plesure and Danger, 210, 214, 217
politici de coaliţie, 30-32
politici identitare, 193, 199, 202
Proust, Marcel, 163
putere, 5-8, 14-21, 29, 49-55, 68-69, 84, 93, 102, 104, 107, 109-110, 128-140, 165-166, 169-173, 178, 184, 211, 215, 217-218

Questions Féministes, 207
Quintanales, Mirtha, 210
repetiţie, 49, 52-53, 165, 189, 191-192, 197-201

Riley, Denise, 16, 203
Riviere, Joan, 9, 66, 72, 75-79, 95, 213-215
Rosaldo, Michele, 218
Rose, Jacqueline, 81, 214
Rubin, Gayle, 103-107, 126, 210-211, 217, 219
rudenie, 47, 58, 60-62, 64, 66, 104, 106, 124, 126-127, 142, 207, 209, 212
Russo, Mary, 213

Samois, 210
Sarraute, Nathalie, 163
Sartre, Jean-Paul, 5, 27, 176, 189, 205-206
Schafer, Roy, 97, 216-217
Schwaber, Paul, 215
Scott, Joan, 11, 205
scriitură feminină, 30, 45, 81, 172
Sedgwick, Eve, 212
semiotic, 113-116, 123, 125, 127, 129
sex (categoria –), 9, 13, 35, 37, 41, 46, 53, 128, 133, 138-140, 149, 151-154, 157-158, 163, 169-170, 172-173, 175-176, 220

sex/gen (distincţia –), 8, 20, 59, 104, 154-155, 176, 198, 201, 204
sexualitate (dezbateri asupra –), 50-51, 210
Shepher, Joseph, 218
Simbolic, 36, 62, 64, 66-69, 82-84, 96-98, 109-110, 112-113, 115-120, 123-125, 127, 129, 143, 207, 218
spaţiu psihic intern (critica –), 184, 186
Spelman, Elizabeth V., 206
Spivak, Gayatri Chakravorty, 206, 212-213
stil corporal, 189, 199
Stoller, Robert, 43, 208
Strathern, Marilyn, 59, 211
subiect (critica –), 13-19, 31-32, 193, 202

tabuul incestului, 9, 47, 63, 86-87, 91, 94, 98, 100, 103-105, 107-110, 120-121, 184
Torok, Maria, 216-217
transsexualitate, 101, 204
Turner, Victor, 217, 224
Tyler, Parker, 175

Vance, Carole S., 210, 214

Walton, Shirley, 214
Washburn, Linda, 149, 220
Watney, Simon, 179, 222
Whitehead, Harriet, 204
Williams, Walter C., 204
Wittig, Monique, 35-39, 44-47, 53-56, 151-176, 180; – şi categoria sexului, 138-140; – şi contractul heterosexual, 164-166; – şi limbajul, 160, 164, 174; – şi materialismul, 37, 170
Wollheim, Richard, 216-217

Young, Iris Marion, 182, 223

BCU IAŞI CENTRALĂ UNIVERSITARĂ LIBRARY

PARADOXURILE FEMINISMULUI

Judith Butler s-a născut în 1956, este autoarea cîtorva texte socotite de critică drept fundamentale în domeniul feminismului teoretic şi predă actualmente retorică şi literatură comparată la University of California, Berkeley. Volumul care a propulsat-o spectaculos în prim-planul scenei literare şi universitare americane, legîndu-i numele în calitate de veritabilă fondatoare de aşa-numita queer theory, Gender Trouble, *are deja zece ani de la apariţie. Au urmat, pe aceeaşi temă cu variaţiuni, la intervale relativ scurte,* Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex" *în 1993,* The Psychic Life of Power: Theories of Subjection *în 1997 şi* Excitable Speech: A Politics of the Performative, *în 1997. Peste ocean, prima din această serie,* Gender Trouble *rămîne, oricît de contestată şi de contestabilă ar fi, o lectură esenţială în înţelegerea feminismului contemporan. Dincoace de vechea Cortină de Fier, însă, traducerea ei ridică o serie de probleme interesante în sine, marcînd totodată o etapă importantă în recuperarea unor direcţii din gîndirea occidentală care definesc în bună măsură obsesiile şi marile dileme ale secolului 20. S-o recunoaştem deschis dintru bun început, avertizînd cititorul:* Gender Trouble *este un text dificil pentru oricine, dar mai ales pentru publicul constrîns să îl parcurgă în traducere. Cartea apare în româneşte într-un moment în care importul de teorie feministă e încă relativ modest, aşadar în plină criză terminologică şi conceptuală. De asemenea, Judith Butler se prezintă în faţa cititorilor români într-o poziţie oarecum*

incomodă: la zece ani de la prima apariție a volumului său, acesta este deopotrivă demodat și radical. Demodat, întrucît Butler însăși a revenit asupra unora dintre ideile expuse în carte, a răspuns la observațiile făcute de critică, dar și în virtutea unui proiect personal și a felului în care a evoluat acesta. Radical, pentru că la noi Gender Trouble *apare înaintea unora dintre cărțile în paradigma cărora se înscrie (reușind din multe puncte de vedere o performanță intelectuală mult mai modestă), precum și a acelor idei cu care polemizează. E o situație dificilă, care ar jena-o în primul rînd pe autoare, ca profesoară de retorică. Dar e și o situație profitabilă tocmai prin ciudățenia ei, mai ales dacă izbutim să-i speculăm potențialul, descoperindu-ne prin intermediul ei prejudecățile, limitele și caracteristicile orizontului nostru de așteptare.* Gender Trouble *va fi, poate, în contextul cultural român, o carte de sacrificiu, un fel de text-harpon, menit să străpungă sensibilitatea publicului, să sondeze convingeri și ipoteze de care altminteri nu ne dăm seama. Va fi, totodată, o carte-diagnostic, în măsura în care ne va permite să realizăm care ne este apertura teoretică și cum putem contura ulterior, în virtutea ei, un traseu de intrare și naturalizare pentru alte teorii feministe. Acestea sînt merite deloc de neglijat, suficiente pentru a ne lansa în lectura unui volum nu doar îndemnați de curiozitate, ci și cu benefică încordare intelectuală, vigilență și spirit reflexiv.*

Un premiu bine meritat...

În anecdota pe care o istorisește în prefața volumului, Judith Butler deconspiră implicit semnificațiile din metafora titlului său, Gender Trouble: *copilă fiind i se atrăgea deseori atenția, de către mamă, că a căuta cu orice preț scandalul, a da celor din jur bătaie de cap punînd prea multe întrebări sau nesocotind dogma moștenită, e cale sigură spre... belea. Cuvîntul* trouble *din titlu, greu de aproximat în traducere cu toate conotațiile sale din limba engleză, trebuie înțeles în această dublă ipostază: drept formă de răzvrătire și contestare a ceea ce e dat și acceptat ca atare, dar și drept asumare a riscului de a fi persecutat, marginalizat sau exclus dintr-o ordine existentă și dominantă. Am schițat deja, doar analizînd primele cuvinte asupra cărora alunecă imediat ochii cititorului la contactul cu o carte, premisele teoretice ale textului. Eminamente foucauldiană în gîndire, Judith Butler pornește de la ideea că indivizii sînt captivi într-un lanț istoric cauzal, care nu*

poate fi anulat şi nici contestat, întrucît orice gest de împotrivire nu ar izbuti decît să îi reconfirme, reafirmînd-o, hegemonia. Ceea ce rămîne de făcut, în acest univers esenţialmente despotic şi inuman, este să ne descoperim un spaţiu intim, singurul asupra căruia putem domni. Individualitatea ca topos al unei hegemonii personale, iluzorii la nivelul macro, al societăţii propriu-zise, dar acut reale, poate singura reală, pentru fiecare din noi. A opera cu noţiuni globalizante prin definiţie, precum „femeie" sau „feminin" devine, în atari condiţii, nu doar o utopie, ci chiar un act de subordonare voluntară. Propunerea pe care o face Judith Butler, tranşant în primele pagini ale cărţii, mai nuanţat pe parcurs şi chiar repudiată uneori în unele din textele ce au urmat, este de a abandona total conceptul de „femeie". Debarasîndu-ne de această noţiune, ne asigură Butler, comitem nu doar un gest de asumare curajoasă a unui inevitabil istoric, dar scăpăm şi de numeroasele complicaţii teoretice ivite de-a lungul timpului prin încercările de a-i pronunţa definiţii consistente şi coerente. Renunţînd a ne mai referi la „femeie", n-avem nimic de pierdut, ci totul de cîştigat.

În sine, termenii pot fi eliminaţi sau împrumutaţi după voia autorului. Însă cînd avem de-a face cu un cuvînt emblematic pentru o orientare filosofică, cum e cazul termenului „femeie" pentru feminism, oferta lui Judith Butler e şocantă şi, prin urmare, nu trebuie să o acceptăm cu prea mare uşurinţă. De la nedumerirea mărturisită a unei Simone de Beauvoir, care se întreba în ce măsură putem defini „femeia", pînă la nihilismul senin al autoarei noastre e cale lungă. De fapt, e calea străbătută de teoria literară de la modernismul umanist şi căutător de esenţe ori universalii la poststructuralismul sceptic, relativist şi antifondaţionalist. Asociindu-se filosofiei lui Michel Foucault, Butler, formată în spiritul gîndirii continentale (cu reflexele falocentrice pe care le implică aceasta), contestă în ultimă instanţă legitimitatea unei abordări feministe care încearcă să definească indefinibilul, să identifice şi să fixeze fluctuantul. Pentru Foucault, subiectul uman este produsul contingentului. De ce ar fi femeia, prin urmare, altceva decît o sumă de reprezentări contingente? În loc să vorbim despre femei, înţelegînd prin aceasta un grup unitar de persoane cu interese şi caracteristici comune, să recunoaştem mai curînd diferenţele, particularităţile, fragmentarismul. Prin urmare, în loc de feminism – feminisme.

Astfel rezumat (şi inevitabil simplificat), demersul autoarei pare încîntător de simplu şi nu grozav de original în anul de grație 1990, şi cu atît mai puțin în 2000. Doar lectura cărții, fie şi a oricăruia dintre capitole, luat la întîmplare, va demonstra rapid că Butler operează cu idei şi concepte care pot fi caracterizate oricum, numai drept simple nu. Sau poate că ideile în sine nu sînt niciodată nici simple, nici complicate, ci doar importante sau derizorii. Însă pînă a putea stabili care din două, avem de trecut pragul stilistic, acela care îl poate face pe un autor accesibil (şi astfel inevitabil vulnerabil, deschis fiind criticii, căci a critica presupune a înțelege în prealabil), sau dimpotrivă, marfă interzisă. Butler a fost acuzată că scrie o proză greoaie şi deseori confuză, că se împotmolește în verbozități şi prețiozități, cultivînd un soi de obscurantism arogant şi strategic. Stilul ei, oracular-sentențios şi deopotrivă dubitativ-interogativ, e cel puțin deconcertant. Calea spre osatura ideilor expuse în volum e obturată considerabil de sintaxa stufoasă şi de excesul de abstracțiuni. Cititorul român să nu uite acest lucru şi să-i acorde traducătorului îngăduința cuvenită.

În 1998, Judith Butler a fost desemnată „cîştigătoarea" concursului de proastă scriere (Bad Writing Contest) *organizat şi condus de importanta revistă* Philosophy and Literature *şi de teoreticianul şi criticul literar Dennis Dutton, pentru o frază enormă şi complet ininteligibilă apărută într-unul din textele ei. „Performanța" acestei fraze (îl scutesc pe cititor de reproducerea ei) nu e deloc unică pentru Butler, dar, să fim cinstiți, nici pentru tabieturile stilistice ale vremii noastre în general. În poststructuralism se scrie prost, confuz şi mlăştinos, cititorii sînt supuşi la un veritabil examen de tenacitate şi atenție, iar claritatea şi cursivitatea nu sînt la mare preț. Pretextul sau scuza sistematic invocate pentru asemenea adevărate necuviințe față de cititor sînt complexitatea sau ermetismul ideilor prezentate şi ale argumentelor folosite. De la Platon încoace, însă, filosofia s-a plasat în sfera acelor discipline care luminează spiritul, care lustruiesc mecanismele gîndirii. Obscurantismul e rea meteahnă, cauză bună – cel puțin pentru unii – de eliminare a unui autor din adevărata competiție, cea serioasă, a formării şi instruirii ființei umane. În paradigma feministă, în care didacticismul, vocația pedagogică sînt virtuți esențiale, păcatul de care a fost găsită Butler vinovată poate fi de neiertat.*

Dacă un profesor de la Southern Oregon University, Warren Hedges, nu ezită să o declare pe Judith Butler drept una dintre cele mai inteligente zece persoane de pe întreaga planetă, alții, între care feministe cu portofoliu însemnat, s-au grăbit să pledeze pentru concedierea autoarei din lumea academică, precum și din cea a mișcării feministe. Într-o anumită măsură, ambele categorii, și cea a adepților înamorați, și cea a inamicilor furibunzi, reacționează nu la ideile, ci la stilul *lui Butler, la scriitura ei monoton-austeră, convolută și lunecoasă. Ambele diagnostice, și cel de acceptare entuziastă, și cel de respingere ofuscată, mi se par mai curînd semne de potrivire idiosincratică, sau, după caz, de ipocrizie politică. Deși la vremea primei apariții a cărții* Gender Trouble *autoarea preda la Johns Hopkins University, campusul de la Berkeley, unde se află acum, este notoriu prin liberalismul său, pe care unii n-ar șovăi să-l numească altfel (marxism, stîngism, etc.). Ca să preiau la rîndu-mi vocabularul foucauldian, Berkeley e un topos al puterii în acest ultim deceniu al secolului 20: o tribună de unde se pot pronunța răspicat și cu lejeritate sentințe, un promontoriu pe care mulți și-ar dori să se cațere, dar, tocmai de aceea, și o țintă cumva aproape simbolică a contestării vehemente. Persoane precum Judith Butler, grație tocmai afilierii lor instituționale, vor fi întotdeauna atît adorate, cît și hulite. În rîndul studenților săi din programele de masterat și doctorat, mai cu seamă, se pare că autoarea face veritabile furori: există și o revistă specială a fanilor ei, numită, intimist și populist,* Judy. *În rîndul altor teoreticiene feministe, care nu-i împărtășesc vederile și mai cu seamă* agenda politică, *Butler e diavolul în persoană. Camille Paglia nu ezită să îi consacre pamflete scrîșnind de... antipatie (ca să nu spun chiar ură) și pufnind de dispreț. Mai recent, Martha Nussbaum, într-un lung studiu găzduit de revista* The New Republic *în februarie 1999, analizează detaliat, cu acrimonie iritată, principalele fisuri și goluri din gîndirea lui Judith Butler, reproșîndu-i, în esență, că a umplut rafturile bibliotecilor cu idei banale sau pur și simplu necirculabile datorită ininteligibilității lor.*

Dincolo de animozități politice sau personale, ideile lui Judith Butler au cîteva caracteristici care le individualizează și le fac totodată demne de luat în seamă. Autoarea este, în mod categoric și indiferent de ceea ce a declarat într-un interviu luat în 1993 de Peter Osborne și Lynne Segal la Londra, unul dintre întemeietorii

curentului numit queer theory. La data apariției volumului Gender Trouble se desfășura în Statele Unite a doua convenție anuală a asociației de studii homosexuale și lesbiene. Aflată la un dineu oficial, Butler l-a auzit pe unul dintre comeseni mărturisindu-și preocuparea pentru queer theory. La întrebarea sa, inocentă, insistă Butler, „ce este queer theory", insul cu pricina a rămas stupefiat: nu era cea din fața lui însăși creatoarea curentului? Lăsînd deoparte cosmetica retorică evidentă a anecdotei, Judith Butler concepe în Gender Trouble un prim studiu însemnat pentru ceea ce abia mai tîrziu avea să devină într-adevăr o teorie temeinic consolidată (prin premise, aparat conceptual și metodologic) a studiilor homosexuale și lesbiene. La momentul respectiv, însă, sfîrșitul deceniului al nouălea, sintagma queer theory de-abia fusese lansată, de către Teresa de Lauretis, într-un număr special al revistei Differences dedicat studiilor homosexuale și lesbiene. Gender Trouble este însă printre primele texte-manifest (dincolo de ce va fi fost intenția auctorială) ale acestui domeniu de studiu. Precizarea e foarte importantă, pentru că feminismul și queer theory nu sînt unul și același lucru. Dimpotrivă, anumite premise din queer theory sînt explicit antifeministe, problemă de care Butler a devenit conștientă, se pare, abia după publicarea cărții. Așa se explică efectul retoric al anecdotei reproduse mai sus: recuzîndu-se ca reprezentantă a queer theory, autoarea spera, poate, într-o reconciliere cu feminismul. Greu de spus cu certitudine, căci Judith Butler e la fel de lunecoasă și ambiguă în (aparentele) confesiuni din interviuri pe cît e și în textele sale teoretice. Dar, pentru a recepta critic corect (în sensul de adecvat) cartea ei, Gender Trouble, este important să decidem cărei categorii o atribuim, și, astfel, cu ce instrumente de evaluare o măsurăm. Inutil să contestăm un text feminist cu argumentele unui interpret care operează într-o paradigmă QT. Sau viceversa. E adevărat că însăși clasificarea cărții lui Judith Butler e dificilă și riscantă, altminteri e de presupus că autoarea însăși nu ar fi păstrat această ambiguitate.

La umbra feminismului francez în floare, Foucault nu este singurul aliat al autoarei lui Gender Trouble. Întreaga desfășurare teoretică a cărții stă sub semnul gîndirii franceze, atît cea descinsă din Jacques Lacan și Louis Althusser, cît și cea a feministelor conduse de faimoasa Julia Kristeva și de ceva mai puțin faimoasele Luce Irigaray și Monique Wittig. La aceste influențe se

adaugă, uneori mai degrabă confuz şi irelevant, psihanaliza „clasică", a lui Freud, iar mai tîrziu, în volumele ulterioare, filosofie analitică, Saul Kripke, ori filosofia limbajului, J. L. Austin, sau antropologie americană, Gayle Rubin. Pentru unii dintre criticii lui Butler, acest melanj teoretic e deconcertant şi dubios. Autoarea nu consideră necesar să-şi justifice opţiunile teoretice, nici să pledeze, oricît de succint, pentru compatibilitatea acestor surse. Mai mult, Butler operează cu interpretări ale lui Lacan şi Kristeva, care pot diferi considerabil de alte interpretări ale aceloraşi teoreticieni, ceea ce înseamnă că lectorului îi rămîne puţin spaţiu de manevră personală, în care să poată răspunde cu propriile sale argumente sau să apeleze la propriul său sistem aperceptiv. Butler are o certă emfază în gîndire, un mod cumva ultimativ de a construi raţionamente. Dacă Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva şi Monique Wittig propun, fiecare, un set propriu de idei şi ipoteze, privite de peste ocean acestea tind să se uniformizeze oarecum. Cea mai importantă influenţă comună asupra acestor teoreticiene feministe este, probabil prin recul, Lacan, cu a sa descriere falocentristă a ordinii simbolice, iar apoi Derrida, cu critica sa îndreptată împotriva enunţului lacanian conform căruia semnificantul masculin, sau falusul, ar defini criteriul subiectivităţii. Miza feminismului francez este aceea de a desface ordinea simbolică masculină aflată la baza societăţii patriarhale, de a destabiliza şi dezorganiza ordinea falocentrică, scoţînd astfel la iveală aşa-numita écriture féminine.

Monique Wittig reprezintă, din feminismul francez, influenţa cea mai activă în textul lui Judith Butler. Wittig contestă legitimitatea confiscării unui discurs feminist de către grupări militante, interesate să lupte împotriva unei opoziţii sex/gen, concretizată prin antagonismul femei/bărbaţi. Ca lesbiană declarată, Wittig protestează împotriva ancorării agendei feministe într-o paradigmă heterosexuală, care, după părerea ei, funcţionează în virtutea unui binarism suspect. Opunînd femininul masculinului, feminismul heterosexual preia, de fapt, raţionamentele dihotomice şi astfel exclusiviste şi tiranice ale ordinii falocrate. A vedea în bărbat inamicul înseamnă a mima o gîndire simplist binaristă şi, prin urmare, a perpetua paradoxuri insolubile, de genul: dacă există o diferenţă ireductibilă între femeie şi bărbaţi, cum mai putem pleda pentru egalitatea între sexe?

Soluția unor asemenea dileme este, pentru Wittig și Butler, ieșirea din paradigma heterosexuală și, prin urmare, renunțarea la conceptul de „femeie" ca spațiu coerent și unitar de semnificație. Genul nu este deci echivalentul cultural și social al sexului biologic, ci un topos independent, determinat istoric și antropologic ca sistem de relații între subiecți constituiți în anumite contexte. Cu alte cuvinte, genul nu este un dat, o structură fixă, ci o variabilă dependentă de timp. Identitatea fiecăruia dintre noi, susține Butler, este un spectacol regizat și jucat de noi înșine, conform unor criterii și norme pe care le primim de la societatea în care ne ducem existența, dar la care nu sîntem obligați să consimțim. Dimpotrivă, autoarea crede că o manifestare identitară plenară, adevărata constituire a genului presupun subversiune, *parodierea normei curente, a opțiunilor cunoscute, luarea în răspăr a dogmei. Însă actul de subversiune rămîne, după Butler, o problemă personală, nu una de grup. Decidem cine sîntem (ca gen), dar nu și cine sînt alții. Ce-i drept, anumite configurații culturale privilegiază în diverse momente istorice anumite genuri, care astfel ajung să pară „naturale". Dar „făcătura" rămîne, dincolo de strategiile ei de naturalizare...*

La data apariției sale în Statele Unite, Gender Trouble *a avut un rapid succes de public (chiar și observațiile critice și contestările la care am făcut trimitere au apărut ceva mai tîrziu), în parte și datorită acestei trimiteri la teatru, altfel spus datorită dramatizării identității. În centrul teoriei dramatice a genului pe care o propune Butler se află metafora* travestitului (drag queen). *Arogîndu-și, prin simboluri exterioare precum veșmintele, fardul sau peruca, o identitate feminină, travestitul* devine *și* este *femeie, în aceeași măsură (sau uneori chiar în mai mare măsură) în care o persoană născută cu sîni și aparat genital feminin este femeie. O asemenea definire a genului ignoră, firește, datele corporale ale identității; acest fapt a constituit unul dintre cele mai dure reproșuri aduse cărții din terenul feminismului. Dar, în 1990 Judith Butler nu gîndea în paradigma unei Adrienne Rich, pentru care femeia este anatomia feminină, ci mai degrabă în paradigma lui Shulamith Firestone, care declara, încă înainte de apariția textelor lui Rich, că adevărata emancipare a femeii nu se va produce decît atunci cînd femeile vor fi eliberate de sub tirania propriei lor biologii (în* The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution, *1970).*

Mai tîrziu, Butler a revenit asupra teoriei expuse în Gender Trouble, *protestînd împotriva a ceea ce ea numeşte o asimilare forţată a teoriei ei asupra genului în spaţiul teatralităţii şi nuanţînd totodată importanţa constituirii corporale a genului. Metafora travestitului nu ar fi neapărat emblematică pentru gen, a precizat autoarea, iar noţiunea de performare a unei identităţi de gen nu trebuie înţeleasă ca performanţă teatrală, ci mai degrabă ca* performativitate, *în sensul atribuit de J. L. Austin noţiunii. Performativele, ca acte de vorbire, se caracterizează prin aceea că instituie o realitate, numind-o. Tot astfel, genul este rezultatul performării unui act de subversiune împotriva unor identităţi deja constituite. Dar o subversiune limitată şi mai curînd lipsită de ambiţii, mulţumită să-şi satisfacă opţiuni strict individuale.*

Din punctul de vedere al feminismului, principalul dezavantaj al unei asemenea teorii identitare este acela că ea incapacitează însăşi mişcarea feministă, interzicîndu-i să mai încerce rezolvarea marilor probleme sociale care au inspirat-o: drepturile egale ale femeilor şi bărbaţilor, legislaţia împotriva violului, violenţa domestică, educaţia, etc. Pasivitatea ca limită a unui demers care desparte teoria de practică, dispensîndu-se senin de militantism, e suficient de gravă pentru a descalifica teoria feministă a lui Judith Butler. Dar acelaşi pasivism este nociv şi pentru QT, în măsura în care încurajează, tacit, exclusiv iniţiativele personale. S-ar zice, prin urmare, că Gender Trouble *nu are nimic de cîştigat nici dacă o citim în cheie feministă, nici dacă apelăm la o cheie QT. Această concluzie este, după părerea mea, pripită, căci atît feminismul, cît şi QT au de rezolvat paradoxuri autentice, au de răspuns la întrebări esenţiale, între care cea privind constituirea unei identităţi de gen este de prim rang. Dacă nu oferă o soluţie unanim acceptată sau acceptabilă, Judith Butler pune cel puţin în mişcare un complicat angrenaj teoretic de care trebuie să ţinem seama atunci cînd încercăm să găsim soluţii mai bune.*

ANDREEA DECIU

CUPRINS

Prefață 5

1. Subiecți ai sexului/genului/dorinței 13
i. „Femeile" ca subiect al feminismului 13
ii. Ordinea normativă a sexului/genului/dorinței 19
iii. Genul: ruinele circulare ale dezbaterii contemporane 21
iv. Teoretizînd binarul, unitarul și încercarea de a le depăși 28
v. Identitate, sex și metafizica substanței 32
vi. Limbaj, putere și strategii ale substituirii 44

2. Interdicție, psihanaliză și producerea matricei heterosexuale 56
i. Dialogul critic al structuralismului 60
ii. Lacan, Riviere și strategiile deghizării 66
iii. Freud și melancolia genului 84
iv. Complexitatea genului și limitele identificării 95
v. Reformulînd interdicția ca putere 102

3. Acte corporale subversive 112
i. Julia Kristeva: o politică a corporalității 112
ii. Foucault, Herculine și politica discontinuității sexuale 130
iii. Monique Wittig: dezintegrare corporală și sex fictiv 152
iv. Inscripții corporale, subversiuni performative 175

Încheiere: de la parodie la politică 193

Note 203

Indice 225

Postfață 229

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ÎN ATENȚIA
librarilor și vînzătorilor cu amănuntul

Contravaloarea timbrului literar
se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România nr. 45101032, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
BUTLER, JUDITH
Genul – un măr al discordiei: feminismul și subversiunea identității / Judith Butler; trad.: Bogdan Cibuc; postf.: Andreea Deciu. – București: Univers, 2000
240 p.; 13 x 20 cm. – (Sinteze)
Tit. orig. (eng): Gender Trouble.
ISBN 973-34-0703-8

I. Ciubuc, Bogdan (trad.)
II. Deciu, Andreea (postf.)

3-055.1/.3

Tehnoredactor: NICOLAE ȘERBĂNESCU

Tehnoredactare computerizată:
MONICA IONIȚĂ

„UNIVERS INFORMATIC"

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCU IAȘI CENTRU UNIVERSITAR LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EDITURA UNIVERS

„Stăpînind perfect intertextualitatea filosofiei, antropologiei, teoriei literare şi psihanalizei, Judith Butler cercetează problematica esenţialismului şi a genului. Ea foloseşte dimensiunea homosexualităţii marcate prin gen ca un instrument critic pentru a analiza negocierea corpului feminin. Această autocritică politică, puternică şi constructivă a teoriei genului desfăşoară din mers o critică a filosofiei etice a genului."

Gayatri Chakravorty Spivak

LEI 60.000

ŞTIINŢE SOCIO-UMANE:
Sociologie
Politologie
Etică • Pedagogie
Psihologie • Psihanaliză
Istoria ideilor
Istoria mentalităţilor
Antropologie culturală
Folcloristică
Multiculturalism
Feminism

ISBN 973-34-0703-8

CEU

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ